DER BRENNER

HERAUSGEBER LUDWIG FICKER

*VI. FOLGE * HEFT 10*

Sören Kierkegaard: Die Kraft Gottes in der Schwachheit des Menschen

Josef Leitgeb: Der Bauer

John Henry Kardinal Newman: Über Gewißheit / Der Folgerungssinn

Theodor Haecker: Über Kardinal Newmans Glaubensphilosophie

Anton Santer: Versuchung des Geistigen

Ferdinand Ebner: Das Wissen um Gott und der Glaube

Mitteilung des Herausgebers

* *JUNI 1921* *

BRENNER-VERLAG / INNSBRUCK

DER BRENNER

HERAUSGEBER LUDWIG FICKER

Mit diesem Hefte liegt die sechste Brenner-Folge abgeschlossen vor. Der Preis der ganzen Folge (10 Hefte, 822 S.) erhöht sich mit Rücksicht auf die geringe Restauflage bei direktem Bezug auf K 340.— (Mk. 48.—), der Preis des Einzelheftes (mit Ausnahme von Heft 2, das nur mehr bei Bezug der ganzen Folge abgegeben wird) auf K 38.— (Mk. 5.50).

SCHRIFTLEITUNG: INNSBRUCK-MÜHLAU 102

Manuskripten ist Rückporto beizufügen. Einsendung unverlangter Rezensionsexemplare verbeten, da für deren Besprechung keine Gewähr übernommen wird. Alle Rechte vorbehalten.

INHALT DER VORIGEN NUMMER, VI. FOLGE, HEFT 8 (APRIL 1921):

Carl Dallago: Augustinus, Pascal und Kierkegaard

VERLAG RICHARD LÁNYI
WIEN I., KÄRNTNERSTRASSE 44

NESTROY: DAS NOTWENDIGE // UND DAS ÜBERFLÜSSIGE //

Bearbeitet und eingeleitet von KARL KRAUS

*

Auf holzfreiem Papier gedruckt (mit einer Notenbeilage)

Preis M. 10.— (K 20.—)

Der Ertrag für wohltätige Zwecke

*

Durch jede gute Buchhandlung zu beziehen oder direkt vom

VERLAG RICHARD LÁNYI
WIEN I., KÄRNTNERSTRASSE 44

SÖREN KIERKEGAARD:
DIE KRAFT GOTTES IN DER SCHWACHHEIT DES MENSCHEN

EINE REDE

Denke dir einen Kreis von Menschen, vereint zu gesellschaftlicher Unterhaltung; das Gespräch ist in vollem Gange, lebhaft, fast heftig, der eine kann, um das Seine anzubringen, kaum warten, bis der andere ausgeredet hat, und alle sind mehr oder weniger eifrig beteiligt an diesem Wortwechsel; da tritt ein Fremder ein. Aus den Mienen und dem Lärm der Versammelten schließt er, daß der Gegenstand der Unterredung sie stark beschäftige, und schließt höflich, daß dieser also auch ein bedeutender sein müsse — er fragt nun ruhig, was er ja ganz gut sein kann, da er nicht in der Hitze mit dabei war, wovon da eigentlich gesprochen werde. Denke dir, daß es, was doch oft vorkommt, eine reine Geringfügigkeit war. Der Fremde ist also unschuldig an der Wirkung, die er hervorbringt, er hat höflich angenommen, daß es etwas Bedeutendes sei. Aber welche sonderbare Wirkung, so plötzlich darauf aufmerksam zu werden, daß das, was vielleicht mehr als eine Stunde lang eine große Gesellschaft beschäftigt hat, und fast leidenschaftlich, so unbedeutend ist, daß es kaum sich sagen läßt, daß es nichts ist, wenn ein Fremder ruhig fragt, wovon die Rede sei!

Aber eine noch sonderbarere Wirkung bringt oft die fromme Rede hervor, wenn sie in die weltliche hineintönt. So ist in der Welt oft genug die Rede von Streit und Streit und Streit. Es ist davon die Rede, daß der und jener Mann in Streit miteinander leben; daß Mann und Weib, wiewohl vereint durch das heilige Band der Ehe, in Streit miteinander leben; von dem gelehrten Streit, der nun zwischen dem und jenem begonnen hat, davon, daß einer den anderen auf Leben und Tod gefordert hat; daß Aufruhr ausbrach in der Stadt; von den Tausenden der feindlichen Heere, die nun vorrücken gegen das Land; von einem europäischen Krieg, der bevorstehe; vom

Streit der rasenden Elemente. Siehe, davon spricht man in der Welt, Tag aus, Tag ein, Tausende und Abertausende! Hast du davon etwas zu erzählen, so wirst du Zuhörer leicht finden; und wünschest du davon etwas zu hören, so wirst du Redner leicht finden. Aber stelle dir vor, daß einer an dieser Rede von Streit Anlaß nähme, von dem Streite zu reden, den jeder Mensch zu streiten hat — mit Gott: welche sonderbare Wirkung; sollte es nicht den meisten eher vorkommen, daß er es sei, der von nichts redet, während alle die anderen doch von etwas redeten, oder sogar von etwas sehr Wichtigem! Sonderbar! Denn reis' um die Welt, mache Bekanntschaft mit den verschiedenen Völkerschaften, geh' umher zwischen den Menschen, lasse mit ihnen dich ein, besuche sie in ihren Häusern, folge mit zu ihren Zusammenkünften — und höre genau zu, was das ist, von dem sie reden; nimm an den vielen, vielen verschiedenen Gesprächen teil, über die unzählig vielen verschiedenen Weisen, wie ein Mensch hier in dieser Welt zum Streit kommen kann, aber beständig so, daß du selbst nicht der bist, der diesen Gegenstand ins Gespräch führt: und sage dann, ob du jemals von diesem Streit sprechen gehört hast. Und doch geht dieser Streit jeden Menschen an; es gibt keinen anderen, von welchem es in dem Grade gilt, daß er unbedingt jeden Menschen angeht. Denn der Streit zwischen Mann und Mann — nun, da sind doch viele, die ihr Leben ohne Streit friedlich hinleben. Und der Streit zwischen Eheleuten — nun, es gibt doch viele glückliche Ehen, welche dieser Streit also nicht angeht. Und das ist doch wohl eine Seltenheit, daß ein Mensch auf Leben und Tod gefordert wird, so daß dieser Streit nur sehr wenige angeht. Und selbst in einem europäischen Krieg gibt es doch viele, ja wäre er auch am allerentsetzlichsten, da sind doch viele, wenn nicht anderswo, so in Amerika, die in Frieden hinleben. Aber dieser Streit mit Gott geht unbedingt jeden Menschen an.

Doch vielleicht wird dieser Streit für so heilig und ernst gehalten, daß aus diesem Grunde nie von ihm gesprochen wird. Wie Gott nicht geradezu in der Welt wahrzunehmen ist, wo dagegen die ungeheure Menge des Mannigfaltigen die Aufmerksamkeit auf sich zieht, so daß es ist, als wäre Gott überhaupt

nicht da: so ist vielleicht dieser Streit wie ein Geheimnis, das jeder Mensch hat, von dem aber nie geredet wird, während all das andere, von dem geredet wird, die Aufmerksamkeit auf sich zieht, als wäre jener Streit überhaupt nicht da. Vielleicht ist es so, vielleicht.

Aber gewiß ist dieses: jeder Leidende ist auf die eine oder andere Weise veranlaßt, auf diesen Streit aufmerksam zu werden. Und an Leidende wenden ja diese Reden sich. So laß uns reden von diesem Streit, von der Freude im Gedanken: daß Gott, je schwächer du wirst, umso stärker wird in dir.

Indessen gilt es hier, wie in allen diesen Reden: alles beruht darauf, wie das Verhältnis gesehen wird. Will der Leidende, mißmutig, verstimmt, vielleicht verzweifelt, dabei beharren, nur darauf zu stieren, wie schwach er geworden ist: darin liegt keine Freude. Aber will er davon wegsehen, um zu sehen, was es bedeutet, daß er schwach wird, wer es denn ist, der stark wird; daß es Gott ist: so ist ja hier die Freude. Man hört zuweilen einen Ueberwundenen sagen: „ich ward überwunden, war der Schwächere (dieses ist das Schmerzliche), aber was mich tröstet, ja freut, ist, daß doch Er es war, der siegte." Welcher „Er"? Ja, das muß einer sein, von dem der Ueberwundene große Stücke hält, den er hochachtet. Die Freude ist gewiß nicht vollkommen, er wäre lieber Sieger geworden; aber er gewinnt der Niederlage eine frohere Seite ab, er gönnt dem Sieger den Sieg. Aber wenn nun Er, der siegt, Gott ist — und wieder ist es ja nur ein falsches Sehen des Leidenden, wenn er nach außen darauf stieren will, daß es seine Feinde, seine Neider sind, die stärker werden; denn wohl möglich, daß sie stärker werden, aber damit hat der Leidende es gar nicht zu tun. Er wird schwach; nach innen verstanden bedeutet dieses einzig und allein, daß Gott stark wird. Also wenn nun Er, der siegt, Gott ist! Gott den Sieg gönnen, damit sich trösten, daß Er es ist, der gesiegt hat! o, das heißt doch im Grunde den Sieg sich selber gönnen! Denn im Verhältnis zu Gott kann ein Mensch in Wahrheit nur dadurch siegen, daß Gott siegt. Doch lasset uns erst danach streben, es recht einleuchtend zu machen, daß dieses, daß ein Mensch schwach wird, nach

innen bedeutet, daß Gott stark wird in ihm. Und das ists, worum wir zuerst und zuletzt den Leidenden bitten müssen, was wir von ihm fordern müssen, um zu ihm reden zu können, daß er, so rasch wie möglich, das Auge vom Aeußeren wegwende, den Blick nach innen kehre, damit dieser nicht, und er mit ihm, in einer äußeren Betrachtung des Verhältnisses seines Leidens zu einer Umwelt hängen bleibe. Wenn so das erste getan ist, wenn es einleuchtend gemacht worden ist, daß dieses, daß ein Mensch schwach wird, nach innen bedeutet, daß Gott stark wird in ihm: so wird von selbst folgen, daß dieses Freude ist.

Ein Mensch, der nur selten, und dann flüchtig, mit seinem Verhältnis zu Gott sich beschäftigt, denkt kaum daran oder träumt davon, daß er Gott so nahe angeht, oder daß Gott ihm so nahe liegt, daß zwischen ihm und Gott ein Wechselverhältnis statt hat: je stärker ein Mensch ist, umso schwächer ist Gott in ihm; je schwächer ein Mensch ist, umso stärker ist Gott in ihm. Jeder, der annimmt, daß ein Gott ist, denkt Ihn sich natürlich als den Stärksten, was Er ja ewig ist, Er, der Allmächtige, der aus nichts schafft, und für den alle Schöpfung ist wie nichts; aber er denkt wohl kaum die Möglichkeit eines Wechselverhältnisses.

Doch ist da für Gott, den ewig Stärksten, ein Hindernis; Er hat es Sich selbst gesetzt, ja Er hat liebreich, in unbegreiflicher Liebe, es Sich selber gesetzt; denn Er setzte es, und setzt es, jedesmal wenn ein Mensch wird, den Er in Seiner Liebe erschafft, daß er vor Ihm etwas sei. O, wunderreiche Allmacht und Liebe! Ein Mensch, er kann es nicht ertragen, daß seine „Geschöpfe" etwas seien ihm gegenüber; sie sollen nichts sein, deshalb nennt er sie auch, mit Verachtung, „Geschöpfe". Aber Gott, der aus nichts schafft, allmächtig aus dem Nichts nimmt und sagt: Werde! Er fügt liebreich hinzu: Werde etwas sogar vor Mir! Wunderreiche Liebe, selbst Seine Allmacht ist noch in der Macht der Liebe!

Darum das Wechselverhältnis. Wäre Gott nur der Allmächtige, so gäbe es kein Wechselverhältnis; denn für den Allmächtigen ist das Geschöpf nichts. Aber für die Liebe ist es etwas. Unbegreifliche Allmacht der Liebe! Denn es ist, als könnte man doch, im Vergleich mit dieser Allmacht, besser begreifen, was

man doch nicht begreifen kann: die Allmacht, die aus nichts schafft; aber diese Allmacht, die (wunderreicher, als alles Werden der Schöpfung!) sich selber zwingt, und das Erschaffene liebreich zu etwas vor Ihr macht: o, wunderreiche Allmacht der Liebe! Strenge deinen Gedanken bloß ein wenig an; das ist nicht so schwer, und es ist doch so selig. Die Allmacht, die aus nichts schafft, ist nicht so unbegreiflich, wie die allmächtige Liebe, die jenes vor der Allmacht erbärmliche Nichts zum Gegenstand der Liebe machen kann.

Aber just deshalb fordert auch die Liebe etwas vom Menschen. Die Allmacht fordert nicht etwas; der Allmacht fällt niemals etwas anderes ein, als daß der Mensch nichts ist — für die Allmacht ist er nichts. Man meint, daß der allmächtige Gott es sei, der etwas fordert vom Menschen, und dann, vielleicht, daß es der liebende Gott sei, der etwas nachgibt. O trauriges Mißverständnis, das vergißt, wie Gottes unendliche Liebe schon da sein muß, damit ein Mensch so für Gott existiere, daß die Rede davon sein kann, etwas von ihm zu fordern. Wenn der Allmächtige etwas von dir forderte, so wärest du im selben Augenblicke nichts. Aber der liebende Gott, der in unbegreiflicher Liebe dich zu etwas vor Ihm schuf, Er fordert liebreich etwas von dir. In menschlichen Verhältnissen ist es die Macht des Mächtigen, die etwas von dir fordert, seine Liebe aber, die nachgibt. Aber nicht so in deinem Verhältnis zu Gott. Es gibt keinen irdischen Machthaber, für den du nichts bist, deshalb ist es seine Macht, die fordert; aber vor Gott bist du nichts, deshalb ist es Seine Liebe, die, wie sie dich zu etwas erschuf, etwas von dir fordert. Man redet davon, daß die Allmacht Gottes einen Menschen zermalme. Aber das ist nicht so; so viel ist kein Mensch, daß Gott die Allmacht gebrauchen müßte, um ihn zu zermalmen, denn für die Allmacht ist er nichts. Es ist die Liebe Gottes, die noch im letzten Augenblick Seine Liebe erweist, indem Er den Menschen etwas vor Ihm sein läßt. Wehe ihm, wenn die Allmacht gegen ihn sich wendete!

Also die Liebe, die den Menschen zu etwas erschuf (denn die Allmacht ließ ihn werden, aber die Liebe ließ ihn dasein vor Gott) fordert liebend etwas von ihm. Nun ist das Wechsel-

verhältnis da. Will der Mensch dieses Etwas, wozu die Liebe ihn schuf, selbstisch für sich behalten, selbstisch dieses Etwas sein, so ist er, weltlich verstanden, stark — aber Gott schwach. Es ist auch fast, als wäre Gott geprellt: in unbegreiflicher Liebe hat Er den Menschen zu etwas geschaffen — und darnach betrügt Ihn der Mensch, behält dieses, als wäre es sein Eigenes. Der Weltliche bestärkt so sich selbst darin, daß er stark sei, wird vielleicht durch das weltliche Urteil anderer im Selben bestärkt, schafft vielleicht durch seine vermeintliche Stärke die Gestalt der Welt um — aber Gott ist schwach. Gibt dagegen der Mensch selbst dieses Etwas auf, die Selbständigkeit, die Freiheit, über sich selbst zu verfügen, welche die Liebe ihm schenkte; mißbraucht er nicht diese seine Vollkommenheit, vor Gott zu sein, indem er sie eitel nimmt; hilft Gott ihm vielleicht in dieser Hinsicht durch schwere Leiden, indem Er ihm das Liebste nimmt, ihn an seiner zartesten Stelle verwundet, ihm die Erfüllung seines einzigen Wunsches verweigert, ihm seine letzte Hoffnung raubt, so ist er schwach. Ja, das wird ihm jeder sagen, so wird er von allen angesehen werden, keiner will gemeinsame Sache mit ihm machen, denn es sieht ja aus, als wäre er nur eine Bürde, die das Mitleid zu tragen habe. Er ist schwach — aber Gott ist stark. Er, der Schwache, hat ganz dieses Etwas aufgegeben, zu dem die Liebe ihn schuf, er hat aus ganzem Herzen eingewilligt, daß Gott alles von ihm nehme, was da genommen werden kann. Gott wartet bloß darauf, daß er liebend seine demütige, seine freudige Einwilligung gebe und dadurch alles ganz aufgebe, so daß er ganz schwach ist — und so ist Gott am stärksten. Es gibt nur einen, der Gott daran hindern kann, der Stärkste zu werden, Ihn, der doch ewig der Stärkste ist: dieser eine ist der Mensch selber. Daß Gott so der Stärkste ist, wird erkannt an diesem: daß der Mensch ganz schwach ist. Es gibt für Gott nur ein Hindernis: die Selbstsucht des Menschen, die zwischen Gott und den Menschen tritt, wie der Schatten der Erde, wenn sie den Mond verfinstert. Besteht diese Selbstsucht, so ist der Mensch stark, aber seine Kraft ist Gottes Schwachheit; ist diese Selbstsucht weg, so ist der Mensch schwach, Gott stark; je schwächer er wird, desto stärker wird Gott in ihm.

Doch da dieses so ist, so ist das Verhältnis in einem anderen Sinne, im Sinne der Wahrheit umgekehrt, und nun sind wir in der Freude.

Denn der, welcher stark ist ohne Gott, er ist in Wahrheit schwach. Die Kraft, mit der ein Mann allein steht, kann im Vergleich mit der eines Kindes, Kraft sein. Aber die Kraft, mit der ein Mensch allein ohne Gott steht, ist Schwachheit. Gott ist in dem Maße der Starke, daß Er alle Kraft, daß Er die Kraft ist. Ohne Gott sein heißt also ohne Kraft sein, stark sein ohne Gott also: stark sein — ohne Kraft; es ist wie lieben, ohne Gott zu lieben, also lieben — ohne Liebe, denn Gott ist die Liebe.

Aber der, welcher ganz schwach ward, in ihm wurde Gott stark. Der, welcher anbetend und liebend und preisend schwächer und schwächer ward, sich selber vor Gott unbedeutender als ein Sperling, wie ein nichts, in ihm wird Gott stärker und stärker. Und dieses, daß Gott stärker und stärker wird in ihm, bedeutet, daß er selber stärker und stärker wird. — Wenn du ganz schwach werden könntest in vollkommenem Gehorsam, so daß du liebend Gott verständest, daß du gar nichts vermagst, so würden alle Machthaber der Welt, wenn sie gegen dich sich vereinten, dir nicht ein Haar auf deinem Haupte zu krümmen vermögen: welche ungeheure Kraft! Aber das ist ja auch gar nicht wahr; und lasset uns um alles nicht eine Unwahrheit sagen. Ja, gewiß vermöchten sie es, sie vermögen ja sogar dich totzuschlagen, und die Vereinigung aller Machthaber der Welt ist dazu gar nicht nötig, das weit, weit Geringere kann — und leicht genug — das tun. Aber wenn du doch ganz schwach wärest, in vollkommenem Gehorsam, so sollten alle Machthaber der Welt vereint nicht vermögen, dir ein Haar auf deinem Haupte zu krümmen anders, als Gott es will. Und wenn es dir so gekrümmt wird, ja und wenn du so verhöhnt wirst, ja und wenn du so totgeschlagen wirst — so du ganz schwach wärest, in vollkommenem Gehorsam: da würdest du liebend verstehen, daß dir kein Schade zugefügt wird, nicht der geringste, daß es just dein wahres Wohl ist — welche ungeheure Kraft!

Und selbst wenn es nicht so wäre, daß du, in dessen Schwachheit Gott stark ist, der Stärkste bist: da ist ja doch die Freude, die Seligkeit, daß Gott stärker und stärker wird. Lasset uns von einem Verhältnis zwischen Mensch und Mensch reden, das, wenn auch ganz unvollkommen, in etwas dem entspricht, was im Verhältnis zwischen Mensch und Gott die Wahrheit der „Anbetung" ist, lasset uns von der Bewunderung reden. Bewunderung ist in sich ein Doppeltes, kann von zwei Seiten betrachtet werden; das erste ist ein Gefühl von Schwachheit, da ja der Bewundernde in der Bewunderung zur Ueberlegenheit sich verhält. Aber Bewunderung ist ein glückliches Verhältnis zur Ueberlegenheit und ist also ein seliges Gefühl; in wahrer Einstimmigkeit mit sich selbst bewundern ist vielleicht seliger als der Bewunderte zu sein. Daß das erste der Bewunderung ein Gefühl des Schmerzes ist, ersieht man auch daraus, daß, wenn einer die Ueberlegenheit spürt, aber unwillig sie einräumt, nicht freudig, er weit entfernt ist, glücklich zu sein, er ist im Gegenteil höchst unglücklich, in peinvollem Schmerz. Sobald er dagegen der Ueberlegenheit sich ergibt, die er im Grunde doch, aber unglücklich bewunderte, und in Bewunderung sich ergibt, so liegt die Freude in ihm. Je mehr eins mit sich selbst er ist im Bewundern, umso näher ist er dabei, der Ueberlegenheit fast überlegen zu werden; er ist in seiner Bewunderung unbeschreiblich befreit von allem Druck der Ueberlegenheit, er unterliegt nicht der Ueberlegenheit, sondern er siegt in der Bewunderung. Lasset uns nun vergessen, was hier an Unvollkommenem sein mag, insofern Bewunderung im Verhältnis zwischen Mensch und Mensch der Anbetung im Verhältnis zwischen Mensch und Gott entsprechen soll. Gott ist unendlich der Stärkste; das glaubt im Grunde jeder Mensch, und fühlt insoweit, ob er will oder nicht will, Gottes unendliche Ueberlegenheit über sein eigenes Nichts. Aber solange er nur glaubt, daß Gott der Stärkste ist, und, um das Furchtbare zu nennen, es glaubt, wie ja auch der Teufel es tut — und bebt; solange er es nur so glaubt, daß er nicht froh dabei wird: so lange ist das Verhältnis peinigend, unglücklich, seine Schwachheit ein qualvolles Gefühl. Denn Trotz

ist im Verhältnis zur Anbetung, was Neid im Verhältnis zur Bewunderung ist. Trotz ist Schwachheit und Ohnmacht, der sich selbst unglücklich macht, indem er nicht Schwachheit und Ohnmacht sein will, ist das unglückliche Verhältnis der Schwachheit und Ohnmacht zur Ueberlegenheit, gleichwie der Neid sich selbst martert, weil er nicht sein will, was er im Grunde doch ist: Bewunderung. Es wird vom Menschen gefordert, was schon im Verhältnis der Bewunderung (denn der Bewundernde verliert sich selber in der Bewunderung des so viel Größeren) angedeutet ist, daß er sich selbst verlieren soll an Gott. Tut er das von ganzem Herzen, aus aller Kraft und mit seinem ganzen Sinn, so ist er in einem glücklichen Verhältnis zu Gott als dem Stärksten, so ist er — anbetend; nie, nie ward irgend ein Liebender so glücklich; nie, nie spürte der vertrocknetste und in Dürre schmachtende Erdboden des Regens Erquickung so lebendig, wie der Anbetende in seiner Schwachheit selig die Kraft Gottes spürt. Nun passen diese beiden, Gott und der Anbetende, zu einander, glücklich, selig, wie nie Liebende zu einander gepaßt haben. Das ist nun des Anbetenden einziger Wunsch, schwächer und schwächer zu werden, denn umso größer die Anbetung; das ist der Anbetung einziger Drang, daß Gott stärker und stärker werde. Der Anbetende hat sich selbst verloren, und so, daß dieses das einzige ist, das er los zu sein wünscht, das einzige, das er flieht; er hat Gott gewonnen — und so ist es seine eigene Sache, daß Gott stärker und stärker werde . . . .

Der Anbetende ist der Schwache; so muß es allen anderen vorkommen, und das ist das Demütigende. Er ist ganz schwach; er vermag nicht, wie andere, Beschlüsse zu fassen für ein langes Leben, nein, er ist ganz schwach; er vermag kaum im voraus für den morgigen Tag einen Beschluß zu fassen, ohne hinzuzufügen: „so Gott will". Er vermag nicht auf seine Kraft zu trotzen, auf seine Talente, auf seine Gaben, seinen Einfluß, er vermag nicht, stolze Worte zu reden von dem, was er vermag — denn er vermag gar nichts. Das ist das Demütigende. Aber n a c h i n n e n, welche Seligkeit! Denn diese seine Seligkeit ist das Geheimnis der Liebe mit Gott, ist Anbetung. Je schwächer

er selber wird, umso innerlicher kann er anbeten; und je innerlicher er anbetet, umso schwächer wird er — und umso seliger.

Ist es also nicht Freude, daß Gott, je schwächer du wirst, umso stärker wird in dir, oder, ist es nicht Freude, daß du schwach wirst? Ist da im Grund darüber zu klagen, daß das Schwere dich traf, vor dem dir vielleicht am meisten graute, und das dich ganz ohnmächtig und schwach machte: je schwächer du wirst, umso stärker wird Gott in dir. Und daß dieses Freude ist, o das wirst du ja doch wohl selber zugestehen! Bedenke, wie armselig, wenn ein Mensch sein Leben hinbringen könnte, stolz und selbstzufrieden, ohne jemals etwas bewundert zu haben; aber wie furchtbar, wenn ein Mensch sein Leben hinbringen könnte, ohne jemals über Gott gestaunt zu haben, ohne aus Staunen über Gott in Anbetung sich verloren zu haben! Aber anbeten kann man nur, indem man selber schwach wird; deine Schwachheit ist wesentlich: Anbetung; wehe dem Vermessenen, der, vermeintlich stark, frech genug sein wollte, als Starker Gott anzubeten! Der wahre Gott wird angebetet nur im Geist und in der Wahrheit — aber die Wahrheit ist just, daß du ganz schwach bist.

So ist nichts zu fürchten in der Welt, nichts von dem, das dich all deiner eigenen Kraft berauben und dich ganz schwach machen kann, das all dein Zutrauen zu dir selbst zerbrechen und dich ganz schwach machen kann, das deinen irdischen Mut ganz niederbeugen und dich ganz schwach machen kann — denn je schwächer du wirst, desto stärker wird Gott in dir.

Nein: s o v e r s t a n d e n, ist nichts in der Welt zu fürchten — denn nur die Sünde ist das Verderben des Menschen.

(Uebersetzt von Theodor Haecker)

JOSEF LEITGEB: DER BAUER

Der Bauer steht auf seinem Feld
wie ein Gebirge dieser Welt,
an's ungeheure Morgenrot
hart seine Stirne hingestellt.

In seine Arme grünt der Tod.
Der Erde warme Ewigkeit
blüht tief in seine Täglichkeit
und segnet Wein und Brot.

Was ihn umwuchert, ihm gedeiht,
ist heiter seinem Schnitt bereit;
der Acker wie ein Weibesschoß,
von seiner keuschen Hand berührt,
wie einst vor Gott so braun und bloß
liegt er dem Bauer und gebiert.

Die Töchter sieht er tanzen gehn
und läßt ihr Haar im Winde wehn
geschmückt mit Weizen und mit Mohn;
denn ihnen wuchs die Hand zu flach,
zu säen und zu mähn.

Doch wenn er Kind sagt, meint er Sohn
und träumend Sohn und Sohnessohn,
ihm baut er Hürde, Herd und Dach
und rüstet ihm den Thron.

Denn wenn er sinnt im Abendrot
und erster Stern und letzte Not
in seinen Augen sich versöhnt —
das Land wird weit und dunkelt schon —
dann sieht der Bauer seinen Sohn
hoch aus der Nacht und hell gekrönt.

JOHN HENRY KARDINAL NEWMAN: ÜBER GEWISSHEIT

Ich habe Zustimmung als die geistige Behauptung eines verständlichen Satzes betrachtet; als einen Akt des Intellekts, der eindeutig ist, absolut, vollständig in sich selbst, unbedingt, willkürlich, jedoch ohne einen Appell an Argumente zu verweigern, und, zum mindesten in vielen Fällen unbewußt geübt wird. Bei diesem letzteren Merkmal der Zustimmung bin ich nicht verweilt, da ich es auf meinem Weg nicht traf; auch ist es nicht mehr als ein Zufall bei Akten der Zustimmung, wiewohl ein gewöhnlicher Zufall — daran ist nicht zu zweifeln. Eine große Anzahl unserer Zustimmungen sind bloß Ausdrücke unserer persönlichen Neigungen, Geschmacksrichtungen, Prinzipien, Motive und Meinungen, durch die Natur geboten oder aus Gewohnheit kommend; mit anderen Worten: sie sind Akte und Manifestationen des Selbst; nun aber, was ist seltener als Selbsterkenntnis? Unserer Unkenntnis unseres Selbst also entspricht unsere Unbewußtheit von jenen zahllosen Akten der Zustimmung, die wir unaufhörlich machen. Und so auch ferner, treten bei der, wie man fast sagen kann, mechanischen Tätigkeit unseres Geistes, bei unseren fortwährenden Akten der Erfassung und Folgerung, Spekulation und Entschließung, Sätze vor uns, und empfangen ohne unsere Bewußtheit unsere Zustimmung. Daher kommt es, daß wir so leicht bereit sind, Akte der Zustimmung und Akte der Folgerung zu verwechseln. Ich darf in der Tat wohl sagen, daß die Zustimmungen, die wir mit einer klaren Erkenntnis dessen, was wir tun, geben, wenige sind im Vergleich zu der Menge ähnlicher Akte, die in unserem Geist in langer Reihenfolge vor sich gehen, ohne daß wir sie beachten.

Jene Art der Zustimmung, die diese unbewußte Ausübung einschließt, kann ich einfache Zustimmung nennen; sie habe ich im vorhergehenden Abschnitt behandelt; nun aber werde ich von solchen Zustimmungen reden, die bewußt und überlegt gemacht werden müssen, und die ich komplexe oder

Reflexionszustimmungen nennen werde. Und ich beginne mit der Erinnerung an das über die Beziehung, in welcher Zustimmung und Folgerung zu einander stehen, bereits Festgestellte: Folgerung, die Sätze bedingt hält, und Zustimmung, die sie unbedingt annimmt; die Beziehung aber ist diese:

Akte der Folgerung gehen sowohl der Zustimmung, ehe zugestimmt wird, voran, wie sie sie auch begleiten, nachdem zugestimmt worden ist. Ich halte z. B. absolut, daß das Land, das wir Indien nennen, existiert, und zwar auf glaubwürdiges Zeugnis; und darauf kann ich fortfahren, es zu glauben, auf dasselbe Zeugnis. Ich habe gleicherweise immer geglaubt, daß Großbritannien eine Insel ist, aus gewissen zureichenden Gründen; und aus denselben Gründen kann ich bei diesem Glauben beharren. Aber es kann vorkommen, daß ich meine Gründe für das, was ich so absolut wahr zu sein glaube, vergesse; oder ich kann mich ihretwegen nie ausgeforscht, oder sie in aller Form geordnet haben und kann gewohnt gewesen sein, zuzustimmen, ohne eine Erkennung meiner Zustimmung oder ihrer Gründe, bis dann vielleicht irgend etwas geschieht, das mich veranlaßt, jene Gründe zu revidieren und zu vervollständigen, zu analysieren und zu ordnen, jedoch ohne daß damit notwendig irgendeine Suspension, eine noch so geringe, meiner Zustimmung zu dem Satz, daß Indien ein gewisser Erdteil ist, und daß Großbritannien eine Insel ist, verlangt wäre. Keine Suspension der Zustimmung überhaupt; so wenig, wie der Schüler in meinem früheren Bild, irgendwelche Zweifel an der Lösung seines Rechenbuches hatte, als er sich an die Aufgabe machte; so wenig wie er seinen Augen und seinem gesunden Verstand mißtraute, daß die beiden Seiten eines Dreiecks zusammen größer sind als die dritte, deshalb, weil er nach dem geometrischen Beweis dafür forschte. Er wiederholt nur, nach seiner formellen Demonstration, die Zustimmung, die er vor ihr gegeben hat, oder stimmt seinem vorhergehenden Zustimmen zu. Das ist's, was ich eine komplexe oder Reflexionszustimmung nenne.

Ich sage, es bestehe keine notwendige Unvereinbarkeit zwischen also Zustimmen und dennoch Beweisen — denn die Schlüssigkeit eines Satzes ist nicht synonym mit seiner Wahrheit.

Ein Satz kann wahr sein, und doch ein Erschlossenwerden nicht zulassen; — er kann ein Schluß sein und doch nicht eine Wahrheit. Die Betrachtung derselben unter einem Gesichtspunkt ist nicht die Betrachtung unter dem andern Gesichtspunkt; und die beiden Gesichtspunkte können übereinstimmen infolge eben der Tatsache, daß sie zwei sind. Deshalb ist die Absicht, einen Satz zu erschließen, nicht *ipso facto* ein Zweifel an seiner Wahrheit; wir können danach trachten, einen Satz zu folgern, während wir ihm die ganze Zeit über zustimmen. Es ist das ein ganz gewöhnlicher Vorgang, sobald wir es übernehmen, einen anderen von irgendeinem Punkt, in dem er von uns abweicht, zu überzeugen. Wir verleugnen nicht unsern Glauben, weil wir uns auf eine Kontroverse einlassen; und in gleicher Weise mögen wir uns gebahren, wenn wir beweisen, was wir für wahr halten, einfach in der Absicht die beizubringenden Beweismittel zu dessen Gunsten festzustellen, und um uns selbst und den Ansprüchen und Verantwortlichkeiten unserer Erziehung und sozialen Stellung gerecht zu werden.

Ich habe von Erforschung gesprochen, nicht von Erkundigung; es ist ganz richtig, daß Erkundigung nicht vereinbar ist mit Zustimmung, aber Erkundigung ist auch etwas mehr, als die bloße Ausübung der Folgerung. Wer sich erkundigt, hat nicht gefunden; er ist im Zweifel, wo die Wahrheit liegt, und wünscht seine gegenwärtige Bekennung entweder bewiesen oder widerlegt. Wir können von uns nicht ohne Absurdität sagen, daß wir zu gleicher Zeit glauben und uns auch erkundigen. So spricht man zuweilen von einer Bedrückung, daß es dem Katholiken nicht gestattet sei, nach der Wahrheit seines Bekenntnisses sich zu erkundigen; — selbstverständlich kann er das nicht, wenn er den Namen eines Gläubigen behalten will. Er kann nicht zu gleicher Zeit sowohl innerhalb wie außerhalb der Kirche sein. Es ist einfach gesunder Menschenverstand, ihm zu sagen, daß er, wenn er sucht, nicht gefunden hat. Wenn Suchen Zweifeln einschließt, und Zweifeln Glauben ausschließt, dann erklärt der Katholik, der sich an das Suchen macht, damit, daß er kein Katholik ist. Er hat den Glauben bereits verloren. Und das ist seine beste Verteidigung dafür, daß er sucht, näm-

lich: daß er nicht länger ein Katholik ist und einer zu werden wünscht. Die, welche ihm verbieten wollten, zu suchen, würden in diesem Fall die Stalltüre schließen, nachdem das Roß schon gestohlen ist. Was kann er Besseres tun, als suchen, wenn er in Zweifel ist? wie anders kann er wieder Katholik werden? Nicht suchen heißt in seinem Fall, mit dem Unglauben sich zufrieden geben.

Indessen, wenn ich so spreche, sehe ich mir die Sache abstrakt an und ohne die mannigfaltigen Inkonsequenzen einzelner Individuen, wie sie in der Welt sich finden, zu berücksichtigen, die Unvereinbares zu vereinen suchen, die nicht zweifeln, aber die handeln, als ob sie es täten; die, wiewohl sie glauben, schwach im Glauben sind, und sich der Gefahr aussetzen, ihn zu verlieren dadurch, daß sie unnötig auf Einwände horchen. Ueberdies gibt es zweifellos Geister, für die eine Wahrheit erfragen zu jeder Zeit so viel ist, wie sie in Frage stellen: erforschen so viel wie suchen; und ferner kann es Arten von Glauben geben, so heiliger und delikater Natur, daß sie, wenn ich den Vergleich wagen darf, sich nicht waschen lassen, ohne einzuschrumpfen und die Farbe zu verlieren. All das gebe ich zu; aber hier untersuche ich breite Prinzipien, nicht individuelle Fälle: und diese Prinzipien besagen, daß Erkundigung Zweifel einschließt, und daß Erforschung das nicht tut; und daß die, welche einer Lehre oder Tatsache zustimmen, deren Glaubwürdigkeit ohne Inkonsequenz erforschen können, wiewohl sie nach deren Wahrheit, buchstäblich genommen, sich nicht erkundigen können.

Demnächst halte ich dafür, daß für gebildete Geister Forschungen nach dem argumentativen Beweis für die Dinge, denen sie ihre Zustimmung gegeben haben, eine Verbindlichkeit oder besser noch, eine Notwendigkeit sind. Eine solche Prüfung ihres Intellekts ist ein Gesetz ihrer Natur, gleich dem Wachstum des Kindesalters zum Mannesalter, und analog der sittlichen Feuerprobe, die die Bewegkraft ihres geistigen Lebens ist. Die Lehren über recht und unrecht, die sie in der Schule gelernt haben, sind zu verwirklichen mitten unter dem Guten und Bösen dieser Welt; und die intellektuellen Zustimmungen, in denen sie in gleicher Weise von Anfang an unterrichtet

worden sind, sind ebenso zu erproben, zu realisieren und zu entwickeln, durch die Uebung ihrer gereiften Urteilskraft.

Gewiß: solche Prozesse der Erforschung, sei es in religiösen oder in weltlichen Dingen, können oft mit einer Umstürzung der Zustimmungen enden, zu deren Bestätigung sie ursprünglich unternommen wurden; wie ein Schüler, der eine Rechenaufgabe nach seinem Buch ausarbeitet, damit enden mag, daß er in der Lösung einen Druckfehler entdeckt oder zu entdecken meint. Aber die Frage, die uns hier angeht, ist, ob Akte der Zustimmung und der Folgerung miteinander zu vereinen sind; und mein vages Bewußtsein von der Möglichkeit einer Umstürzung meines Glaubens im Lauf meiner Untersuchungen widerstreitet so wenig der Ehrlichkeit und Festigkeit jenes Glaubens, während die Untersuchungen vor sich gehen, wie die Anerkennung der Möglichkeit, daß mein Zug entgleise, ein Beweis ist für eine Absicht meinerseits, einem so großen Unglück mich auszusetzen. Mein Geist wird nicht berührt von einer wissenschaftlichen Abwägung der Möglichkeiten, noch kann irgendein Gesetz über Durchschnitte auf meinen besonderen Fall einwirken. Eine Gefahr laufen ist nicht dasselbe, wie einen Unfall erwarten; und wenn meine Meinungen wahr sind, so habe ich ein Recht zu denken, daß sie eine Prüfung vertragen werden. Auch schließt andererseits Glaube, in seinem Wesen betrachtet, auf Seiten des Glaubenden nicht einen positiven Entschluß ein, diesen Glauben niemals aufzugeben. Was Glaube, als solcher, einschließt, ist: nicht eine Absicht, niemals zu wechseln, sondern die vollkommene Abwesenheit jedes Gedankens, oder jeder Erwartung oder Furcht, er könnte wechseln. Ein spontaner Entschluß, niemals zu wechseln, ist nicht vereinbar mit dem Wesen des Glaubens; da eben die Kraft und Absolutheit des Aktes der Zustimmung irgendeinen solchen Entschluß ausschließt. Wir beschließen gemeinhin nicht, das nicht zu tun, was jemals zu tun wir uns überhaupt nicht vorstellen können. Freilich würden wir bereitwillig ein solches formelles Versprechen geben, wenn wir dazu aufgefordert würden; denn, da wir die Wahrheit haben, und Wahrheit nicht sich ändern kann, wie bestände die Möglichkeit, unsern Glauben zu wechseln, ausgenommen freilich durch unsere eigene Schwäche und un-

sern Wankelmut? Wir haben aber keine Spur von Absicht, schwach oder wankelmütig zu sein; so ist unser Versprechen nur der natürliche Garant unserer Aufrichtigkeit. Es ist also möglich, ohne unsern Ueberzeugungen untreu zu werden, deren Gründe zu prüfen, selbst wiewohl sie unter der Prüfung vielleicht versagen, da wir dieses Versagen nicht argwöhnen.

Und eine solche Prüfung erfüllt, wie ich gesagt habe, nur ein Gesetz unserer Natur. Unsere ersten Zustimmungen, richtig oder falsch, sind oft wenig mehr als Vorurteile. Das Denken, das ihnen vorhergeht und sie begleitet, erhebt sich, wiewohl es für seinen Zweck genügt, nicht zu der Wichtigkeit und Energie der Zustimmungen selber. Mit fortschreitender Zeit fangen wir an, gradweise und ohne ausdrückliche Absicht, durch Reflexion und Erfahrung die Begriffe und die Bilder, denen jene Zustimmungen gegeben werden, zu befestigen und zu korrigieren. Zuzeiten ist es eine Notwendigkeit, in aller Form eine Uebersicht und Revision dieser oder jener Klasse von ihnen vorzunehmen; derer, die sich auf Religion beziehen, oder auf soziale Pflichten, oder auf Politik, oder auf die Führung des Lebens. Zuweilen beginnt diese Uebersicht mit Zweifeln gegenüber den Dingen, die wir zu betrachten uns vornehmen, d. h., mit einer Suspension der Zustimmungen, die uns bisher vertraut waren; zuweilen sind diese Zustimmungen zu stark, um ihr Verlorengehen beim ersten Sichrühren des wissensdurstigen Intellekts zuzulassen, und wenn sie, mit fortschreitender Zeit, nachgeben, so kommt die Veränderung unseres Geistes, sei es zum Guten oder zum Bösen, von der akkumulativen Kraft der, gesunden oder ungesunden, Argumente, welche die Sätze, die wir bislang angenommen haben, zum Schweigen bringen. Einwände, freilich, als solche haben nicht direkt die Kraft, Zustimmungen zu schwächen; aber wenn sie viele werden, sprechen sie gegen die impliziten Urteile oder formellen Folgerungen, die ihre Bürgschaft sind, suspendieren ihre Akte und unterminieren nach und nach deren Gewohnheit. Dann schwindet die Zustimmung; aber, ob langsam oder plötzlich, ist eine Sache der Umstände und des Zufalls. Indessen: ob die ursprüngliche Zustimmung fortgesetzt wird oder nicht, die neue Zustimmung unterscheidet sich von der alten

dadurch, daß sie die Stärke der Ausdrücklichkeit und der Ueberlegung hat; daß sie nicht ein bloßes Vorurteil ist, und ihre Stärke nicht die Stärke des Vorurteils. Sie ist eine Zustimmung, nicht nur zu einem gegebenen Satz, sondern zu dem Anspruch dieses Saztes auf unsere Zustimmung, weil er wahr ist; sie ist eine Zustimmung zu einer Zustimmung, oder was man gemeinhin eine Ueberzeugung nennt.

Selbstverständlich können diese Reflexionsakte in einer Reihe wiederholt werden. Wie ich aussage: „Großbritannien ist eine Insel" und dann aussage: „Daß ‚Großbritannien eine Insel ist', hat Anspruch auf meine Zustimmung", oder dem ist „zuzustimmen", oder ist „als wahr anzunehmen" oder ist „zu glauben" oder einfach „ist wahr" (diese Prädikate sind äquivalent), so kann ich fortfahren: „der Satz, *‚daß Großbritannien — eine — Insel — ist* ist zu glauben', ist zu glauben", usw., usw.; und so *in infinitum*. Doch das wäre nur eine Spielerei. Der Geist ist gleich einem doppelten Spiegel, in welchem die Reflexionen des Selbst innerhalb des Selbst sich vervielfältigen, bis sie unterscheidbar werden; und die erste Reflexion enthält alle die übrigen. Zu gleicher Zeit ist es wohl der Mühe wert, zwei andere Reflexionssätze zu beachten: — „Daß ‚Großbritannien ist eine Insel' wahrscheinlich ist" ist wahr; — und „Daß ‚Großbritannien ist eine Insel' ungewiß ist" ist wahr: — denn der erste dieser Sätze ist der Ausdruck für ‚Meinung', und der zweite für formalen oder theologischen ‚Zweifel', wie ich bereits dargelegt habe.

Ich muß noch einen Schritt weiter gehen: — lassen wir den Satz, dem die Zustimmung gegeben wird, so absolut wahr sein, wie der Reflexionsakt es ausspricht, d. h.: objektiv sowohl wie subjektiv wahr, dann kann man die Zustimmung eine W a h r n e h m u n g nennen, die Ueberzeugung eine s u b j e k t i v e G e w i ß h e i t, den Satz oder die Wahrheit eine o b j e k t i v e G e w i ß h e i t oder ein erkanntes Ding, oder eine Materie der E r k e n n t n i s; und ihr zustimmen ist so viel wie e r k e n n e n.

Wenn ich so rede, eröffne ich natürlich die allwichtige Frage: was ist Wahrheit, und was scheinbare Wahrheit? Was ist echte Erkenntnis, und was ihr unechtes Gegenstück? Welche

sind die Proben, um Gewißheit von bloßer Meinung und Täuschung zu unterscheiden? Was immer ein Mann als wahr hält, von dem wird er auch sagen, daß er es als gewiß hält; und für den Augenblick muß ich ihm diese seine Annahme hingehen lassen, in der Hoffnung, im weiteren Verlauf in der einen oder andern Form die Schwierigkeiten zu verringern, die hindern, ihn zur Rechenschaft zu ziehen, warum er so handle. Und ich habe umso weniger Bedenken, so vorzugehen, als ich glaube, daß es unter leidlich verständigen und vorsichtigen Menschen weit weniger Fälle falscher Gewißheit gibt, als auf den ersten Blick vermutet werden möchte. Menschen sind oft im Zweifel über Sätze, die wirklich wahr sind, sie sind nicht gemeinhin gewiß über solche, die einfach falsch sind. Was sie für eine Gewißheit ansehen, ist meistens eine Wahrheit. Nicht daß nicht auch sogar unter den Gebildeten des Volkes vorschnell geredet wird, und manch einer Versicherungen über Gewißheit abgibt, für die er keine Bürgschaft hat — aber ein soches zuversichtliches von-der-Leber-wegreden ist kein Beweis, wie diese Menschen schriftlich sich ausdrücken würden. Niemand wird gerechterweise in irgendeiner Sache sich für gewiß halten, wofern er dafür nicht zureichende Gründe hat; und so ist es selten, daß, was nicht wahr ist, so frei von jedem Zeichen und Beweis der Falschheit wäre, daß es im Geist nicht einen Verdacht zu seinem Nachteil erregte, nicht einen Grund zur Suspension des Urteils gäbe. Indessen: ich werde zu dieser Schwierigkeit später Bemerkungen zu machen haben; hier will ich zwei Bedingungen der Gewißheit erwähnen, die einiges Licht auf sie werfen werden und die in enger Verbindung zu jener notwendigen Vorbereitung der Erforschung und Prüfung stehen. Die eine, die *a priori* ist oder im Wesen der Sache liegt, wird uns sagen, was Gewißheit nicht ist; die andere, die *a posteriori* ist oder aus Erfahrung stammt, wird uns einigermaßen sagen, was Gewißheit ist.

1. Gewißheit ist, wie ich sagte, die Wahrnehmung einer Wahrheit zugleich mit der Wahrnehmung, daß sie eine Wahrheit ist, oder das Bewußtsein der Erkenntnis, wie es ausge-

drückt ist in dem Satz: „ich weiß, was ich weiß" oder „ich weiß, daß ich weiß, daß ich weiß", oder einfach, „ich weiß"; denn eine Reflexionsaussage deis Geistes über sich selbst resumiert die ganze Reihe von Bewußtheiten des Selbst, ohne eine aktuelle Entfaltung ihrer zu erfordern. Gewißheit ist die Erkenntnis einer Wahrheit: — aber was einmal wahr ist, ist immer wahr, und kann nicht ausbleiben, während, was einmal erkannt ist, nicht immer erkannt zu werden braucht, und ausbleiben kann. Daraus folgt, daß, wenn ich einer Sache gewiß bin, ich glaube, daß sie das verbleiben wird, was zu sein ich jetzt halte, selbst wiewohl mein Geist das Mißgeschick hätte, sie zu verlieren. Da bloße Argumente nicht das Maß der Zustimmung sind, kann niemand eines Satzes gewiß heißen, dessen Geist nicht spontan und prompt alle Einwände, die gegen dessen Wahrheit gerichtet sind, schon bei der ersten Andeutung, als nichtig, als impertinent, als sophistisch zurückweist. Niemand ist einer Wahrheit gewiß, der den Gedanken aushalten kann, daß ihr kontradiktorisches Gegenteil tatsächlich existiert oder eintritt; und das nicht aus irgendeinem festen Vorsatz oder einer Anstrengung, ihn zurückzuweisen, sondern, wie ich gesagt habe, durch die spontane Tätigkeit des Intellekts. Was ihr entgegengesetzt ist, mit seinem Apparat von Argumenten, entschwindet dem Geist so rasch, wie es in ihn eingeht; und wiewohl es ihm noch so oft durch die Hartnäckigkeit eines Opponenten oder einen freiwilligen oder unfreiwilligen Akt der Einbildungskraft vorgeführt werden mag, sind dennoch dieser widersprechende Satz und seine Argumente bloße Phantome und Träume im Licht unserer Gewißheit, und eben ihr Eingehen in den Geist ist auch schon der erste Schritt ihres Herausgehens. Solcherart ist die Stellung unseres Geistes gegenüber der heidnischen Phantasie, daß Enceladus unter dem Aetna liege; oder, um nicht einen so extremen Fall zu nehmen, daß Johanna Southcote eine Botin des Himmels war, oder der Kaiser Napoleon wirklich einen Stern hatte. Analog dieser peremptorischen Behauptung negativer Sätze ist die Revolte des Geistes gegen Annahmen, die mit positiven Feststellungen, ob nun abstrakten Wahrheiten oder Tatsachen, deren wir gewiß sind, nicht vereinbar sind; wie, daß eine

gerade Linie die längste mögliche Entfernung zwischen ihren beiden Endpunkten sei; daß Großbritannien an Gestalt ein genaues Viereck oder ein Kreis sei; daß ich dem Tod entgehen werde; oder daß mein bester Freund falsch zu mir sei.

Wir können freilich, wenn wir wollen, sagen, daß ein Mann in einem gegebenen Falle oder in jedem beliebigen Fall, eine solche höchste Ueberzeugung nicht haben sollte; und daß er dshalb unrecht habe, wenn er Meinungen, die er selber nicht teilt, mit dieser sogar unfreiwilligen Verachtung behandelt; — gewiß, wir haben ein Recht, so zu sprechen, wenn wir wollen; aber wenn ein Mann tatsächlich eine solche Ueberzeugung hat; wenn er gewiß ist, daß Irland im Westen Englands liegt, oder daß der Papst der Stellvertreter Christi ist, dann bleibt ihm nichts übrig, wenn er konsequent sein wollte, als seine Ueberzeugung bis zu jener stolzen Intoleranz gegenüber jeder gegenteiligen Behauptung zu verwirklichen; und wenn er in seinem eigenen Geist tolerant wäre, ich sage nicht duldsam (denn Duldsamkeit und Freundlichkeit sind sittliche Pflichten, sondern ich meine im intellektuellen Sinne tolerant), gegenüber Einwänden als Einwänden, so würde er die Ansichten, die sie darstellten, virtuell unterstützen und ermuntern. Ich meine: ich wäre sicherlich ganz intolerant gegenüber einer Idee, wie die, daß ich eines Tages Kaiser der Franzosen sein werde; ich würde sie für zu absurd halten, um auch nur lächerlich zu sein, und denken, daß ich irrsinnig sein müßte, ehe ich sie haben könnte. Und versuchte ein Mann, mich zu überreden, daß Verräterei, Grausamkeit oder Undankbarkeit so preiswürdig seien, wie Ehrenhaftigkeit und Mäßigung, und daß ein Mann, der das Leben eines Schurken lebte und den Tod eines Unmenschen starb, von der künftigen Vergeltung nichts zu fürchten habe, so würde ich dafür halten, daß von mir nicht verlangt werden kann, auf seine Argumente zu hören, ausgenommen in der Hoffnung, ihn zu bekehren — wiewohl er mich wegen meiner Weigerung, seine Anschauungen zu untersuchen, einen bigotten Menschen und einen Feigling nannte. Und wenn er in einer Angelegenheit, die meine zeitlichen Interessen berührte, mich mit betrügerischen Handlungen durch, wie er sich ausdrückte, philosophische Ansichten

zu versöhnen versuchte, so würde ich zu ihm sagen: *„Retro Satana"*, und das nicht aus einem Verdacht, daß es ihm gelingen könnte, unveränderliche Prinzipien umzustoßen, sondern aus einem Bewußtsein meiner eigenen moralischen Wandelbarkeit, und einer Furcht aus diesem Grund, daß ich der Wahrheit nicht intellektuell getreu sein möchte. Dies also ist, dem Wesen der Sache nach, ein Hauptcharakteristikum der Gewißheit in allen Dingen, daß wir in der Tat zuversichtlich sind, daß diese Gewißheit dauern wird; daß wir aber auch dieserhalb zuversichtlich sind, daß, wenn sie verloren ginge, nichtsdestoweniger das Ding selbst, was immer es sei, dessen wir gewiß sind, genau so verbleiben wird, wie es ist, wahr und unumstößlich. Ist das so, dann ist es leicht, Fälle eines Festhaltens an Sätzen zu finden, das die Bedingungen der Gewißheit nicht erfüllt; z. B.:

a) Wie positiv und umständlich können bei einer Disputation beide Seiten in einer Tatsachenfrage sein, für die sie ihre Beweise geben, bis sie aufgefordert werden, sie zu beschwören, und wie behutsam und bedingt wird dann ihr Zeugnis! Wiederum: wie zuversichtlich sind sie in ihren wetteifernden Berichten über eine Verhandlung, bei der sie anwesend waren, bis eine dritte Person auftritt, die das entscheidende Wort sprechen wird! Dann mäßigen sie plötzlich ihren Ton und beschneiden ihre Aussagen und halten sich mit Klauseln und Erklärungen Schlupflöcher zum Entkommen frei, für den Fall, daß sein Zeugnis zu ihren Ungunsten ausfiele. Zuerst konnte keine Redensart zu verwegen oder absolut sein, um die Entschiedenheit ihres Wissens über dies und das auszudrücken; aber der zweite Gedanke ist besser, und daß zu ihm Anlaß ist, zeigt, daß ihr Glaube die Gewißheit nicht erreicht.

b) Ferner können wir zweifeln, ob nicht manch ein zuversichtlicher Ausleger der Schrift, der so sicher ist, daß St. Paulus dieses meinte, und daß St. Johannes oder St. Jakobus jenes nicht meinte, ernstlich außer Fassung käme in der Gegenwart jener Apostel, wenn sie möglich wäre, und ob sie nicht jetzt bei der Behandlung ihres Themas eine Kühnheit der Rede deshalb entwickeln, weil niemand da ist, sie autoritativ zurechtzusetzen, wenn sie im Unrecht sind?

c) Nehmen wir ein anderes Beispiel, in welchem die Abwesenheit der Gewißheit von Anfang an zugegeben wird. Wiewohl es für Katholiken eine Glaubenssache ist, daß Wunder in der Kirche niemals aufhören, ist doch, daß dieses oder jenes erklärte Wunder wirklich stattfand, meistens nur eine Sache der Meinung, und wenn es, ob auf Zeugnis oder Tradition, geglaubt wird, wird es nicht mit Ausschluß alles Zweifels geglaubt, sei es über die Tatsache oder über deren Wunderbarkeit. So kann ich an die Flüssigwerdung des Blutes St. Pantaleons glauben, und nach meinem besten Wissen und Gewissen glauben, daß es ein Wunder ist; jedoch angenommen, ein Chemiker böte sich an, genau dasselbe Phänomen unter genau ähnlichen Umständen mit dem Material, das seine Wissenschaft ihm zur Verfügung stellte, hervorzubringen, so daß er, was übernatürlich schien, innerhalb die Naturgesetze zurückführte, so würde ich mit einer Suspension des Geistes und mit Besorgnis auf sein Experiment achtgeben, weil ich kein Wort Gottes habe, an dem ich als einem Grund der Gewißheit, daß die Flüssigwerdung ein Wunder ist, einen Rückhalt hätte.

d) Nehmen wir eine andere wesentliche Offenbarung von Furcht; ich meine Reizbarkeit und Ungeduld im Widersprechen, Heftigkeit im Behaupten, Entschlossenheit, andere zum Schweigen zu bringen — das sind die Zeichen eines Geistes, der noch nicht zur ruhigen Freude der Gewißheit gelangt ist. Niemand, nehme ich an, möchte behaupten, daß er der Pluralität der Welten gewiß sei: diese Ungewißheit über den Gegenstand ist just die Erklärung, und die einzige Erklärung, die meinen Geist befriedigt, für die sonderbare Heftigkeit der Sprache, die vor kurzem die philosophische Polemik darüber entehrt hat. Die, welche einer Sache gewiß sind, sind unempfindliche Gegner; es genügt ihnen, daß sie die Wahrheit haben; und sie haben wenig Neigung, die Halluzinationen anderer zu kritisieren, und noch weniger werden sie zornig über deren Positivität oder Scharfsinn im Argumentieren; aber schmähen, üble Motive unterschieben, der Sophistik beschuldigen, hitzig und hochfahrend sein, ist die Spezialität von Menschen, die für ihre eigene Stellung besorgt sind und fürchten,

daß man ihr zu nahe rücken könnte. Und in ähnlicher Weise wird oft die Maßlosigkeit im Reden und Denken, die zuweilen bei Konvertiten eines religiösen Bekenntnisses sich findet, nicht ohne Plausibilität (selbst wenn im einzelnen Falle irrtümlich), irgendeinem Riß in der Vollständigkeit ihrer Gewißheit zugeschrieben, der die Harmonie und Ruhe ihrer Ueberzeugungen verhindert.

e) Ferner zeigt sich diese intellektuelle Angst, die mit Gewißheit unvereinbar ist, darin, daß wir in unserem Geist zu den Argumenten immer wiederkehren, auf die hin wir zum Glauben kamen; daß wir unsere Schlüsse nicht liegen lassen; daß wir den Beweis überarbeiten und kräftigen und gleichsam auswendig lernen, als ob unsere höchste Zustimmung nur eine Folgerung wäre. Solcherart ist auch unsere unnötige Erklärung, daß wir gewiß seien, wie um uns selbst zu versichern, und unser Appell an andere, um ihre Stimme zu den Wahrheiten zu erlangen, deren wir so sicher sind; was nicht anders ist, als wenn wir einen andern fragten, ob wir müde und hungrig seien, oder zu unserem Genügen gegessen und getrunken haben. Alle Gesetze sind allgemein; keine sind unveränderlich; ich schreibe nicht als Moralist oder Kasuist. Es muß immer im Auge behalten werden, daß diese verschiedenen Phänomene des Geistes, wiewohl Anzeichen, doch nicht unfehlbare Anzeichen der Ungewißheit sind; sie mögen, im einzelnen Fall, aus anderen Umständen kommen: Solche Aengste und Besorgnisse können bloß gefühlsmäßig und aus der Einbildungskraft, nicht intellektuell, sein, gleich dem Herzklopfen, ja sogar, wie mir erzählt worden ist, dem Zittern der Glieder selbst der tapfersten Männer vor der Schlacht, wenn sie still liegend den ersten Angriff des Feindes erwarten. Dieserart ist auch jene bebende Selbsterforschung, jene Besorgnis des Geistes, er könnte nicht stark genug glauben, die, nicht aber Zweifel, wie ich annehme, der Untergrund ist der in den wohlbekannten Versen beschriebenen Sensibilität:

„Mit Augen, allzu fieberbebend wach,
Als daß sie Dunkel über Ihn ertrügen."

Und so wiederum kann eines Mannes Ueberernst im Argumentieren aus Eifer oder Liebe stammen; seine Ungeduld aus

Treue für die Wahrheit; seine Extravaganz aus Mangel an Geschmack, aus Enthusiasmus, oder aus jugendlichem Feuer; und seine rastlose Rückkehr zu Argumenten, nicht aus persönlicher Unruhe, sondern aus der lebendigen Würdigung des polemischen Talents eines Opponenten oder seines eigenen, oder der philosophischen Schwierigkeiten des strittigen Gegenstandes. Das sind Punkte zur Beachtung für jene, die es mit der Registrierung und Erklärung der, wie man sie nennen kann, meteorologischen Phänomene des menschlichen Geistes zu tun haben, und sie stören nicht das breite Prinzip, das ich aufstellen möchte: daß Argumente fürchten so viel ist wie am Schlusse zweifeln, und einer Wahrheit gewiß sein so viel wie sorglos sein gegenüber Einwänden; — noch auch die praktische Regel, daß Zustimmung nicht Gewißheit ist und mit ihr nicht verwechselt werden darf.

2. Nun zur Betrachtung, was „Gewißheit" positiv ist, als eine Sache der Erfahrung. Sie ist, als ein Zustand des Geistes, begleitet von einem spezifischen Gefühl, ihr eigen, das sie, ich sage nicht, als ihr praktischer Prüfstein oder ihre *differentia,* aber als ihr Anzeichen und in einem gewissen Sinn ihre Form von andern, intellektuellen und moralischen, Zuständen unterscheidet. Wenn ein Mann sagt, er sei gewiß, so meint er, daß er sich selbst bewußt sei, dieses spezifische Gefühl zu haben. Es ist ein Gefühl der Befriedigung und Selbstbeglückwünschung, der geistigen Sicherheit, stammend aus einem Bewußtsein des Erfolgs, der Erlangung, des Besitzes, der Endgültigkeit in betreff der Dinge, die in Frage gestanden haben. Wie eine gewissenhafte Tat begleitet ist von einer Selbstbilligung, die nichts außer ihr schaffen kann, so ist Gewißheit verbunden mit einem Gefühl *sui generis,* in welchem sie lebt und sich offenbart. Die beiden parallelen Gefühle haben freilich keine Verwandtschaft miteinander, indem das genußreiche Selbstausruhen der Gewißheit dem Tun einer guten Tat so fremd ist, wie die Wärme der Selbstbilligung des Gewissens der Wahrnehmung einer Wahrheit; indessen: Erkenntnis ebensowohl wie Tugend, ist ein Ziel, und sowohl Erkenntnis wie Tugend führen, wenn man auf sie reflektiert, ihren eigenen Lohn mit sich in dem charakteristischen Gefühl, das, wie ich

gesagt habe, einer jeden eigen ist. Und wie die Ausführung des Rechten ausgezeichnet wird durch diesen religiösen Frieden, so wird die Erlangung des Wahren bezeugt durch diese geistige Sicherheit.

Wie das Gefühl der Selbstbilligung, das guter Führung eigen ist, nicht zu dem Bewußtsein oder Besitz vom Schönen oder Geziemenden, vom Angenehmen oder Nützlichen gehört, so findet man auch nicht, daß die spezielle Entspannung und das Ausruhen des Geistes, die das Anzeichen der Gewißheit sind, jemals auf einfache Zustimmung, auf Prozesse der Folgerung oder auf Zweifel folgen; auch nicht auf Forschung, Mutmaßung, Meinung als solche, noch auf irgendeinen andern Zustand oder eine Tätigkeit des Geistes, außer Gewißheit. Im Gegenteil, jene Akte und Zustände des Geistes haben ihre eigenen Genüsse, andere als der der Gewißheit, wie aus einer Betrachtung ihrer im einzelnen deutlich hervorgehen wird.

a) Philosophen verbreiten sich gern über die Freuden der Erkenntnis; auch brauche ich hier nicht zu beweisen, daß solche Freuden existieren; aber das Ruhen im Selbst und in dessen Gegenstand, als verbunden mit dem Selbst, das ich der Gewißheit beilege, verknüpft sich nicht mit bloßem Erkennen, d. h. der Wahrnehmung von Dingen, sondern mit dem Bewußtsein, diese Erkenntnis zu haben. Die einfache und direkte Wahrnehmung von Dingen hat ihre eigene große Befriedigung; aber sie muß sie anerkennen als Wirklichkeiten, und sie anerkennen als erkannt, ehe sie die Wahrnehmung der Gewißheit wird und die Befriedigung der Gewißheit hat. In der Tat: so viel ich sehe, ist die Lust, die Wahrheit wahrzunehmen, ohne auf sie als Wahrheit zu reflektieren, nicht sehr verschieden, ausgenommen an Intensität, von der Lust, als solcher, der Zustimmung oder des Glaubens für das, was nicht wahr ist, ja sogar von der Lust der bloß passiven Aufnahme von Sätzen oder Erzählungen, welche weder erklären, wahr zu sein, noch Anspruch erheben, geglaubt zu werden. Darstellungen jeder Art sind in ihrem Wesen schon ergötzlich, ob sie wahr sind oder nicht, ob sie zu uns als wahr kommen oder nicht. Wir lesen eine Geschichte, oder eine biographische Notiz, mit Vergnügen; und wir lesen einen Roman mit Vergnügen; und ein Vergnügen,

das ganz unabhängig ist von der Frage der Tatsächlichkeit oder Erfindung. In der Tat: wenn wir junge Leute überreden wollen, Geschichte zu lesen, sagen wir zu ihnen, daß sie so interessant sei, wie ein Roman oder eine Novelle. Die bloße Erwerbung von neuen Bildern, und diese Bilder treffend, großartig, mannigfaltig, unerwartet, schön, mit gegenseitigen Beziehungen und Tendenzen, da sie Teile eines Ganzen sind, mit Zusammenhang, Folge, Entwicklung, mit wiederkehrenden Komplikationen und entsprechenden Lösungen, mit einer Krisis und einer Katastrophe, ist äußerst lustvoll, ganz und gar unabhängig von der Frage, ob irgendeine Wahrheit dabei ist. Ich leugne nicht, daß wir scheu und enttäuscht würden, wenn man uns sagte, daß sie ganz und gar unwahr seien, aber dies scheint der Reflexion zu entstammen, daß wir hereingelegt worden sind; nicht als ob die Tatsache ihrer Wahrheit ein unterschiedenes Element des Vergnügens wäre, wiewohl sie die Freude vermehren würde, indem sie sie mit einem Charakter des Wunderbaren schmücken, und sie mit bekannten oder feststellbaren Orten assoziieren würde. Aber selbst wenn die Freude der Erkenntnis nicht also auf die Einbildungskraft gegründet ist, so besteht sie doch mindestens nicht in jenem triumphierenden Ausruhen des Geistes nach einem Kampfe, das das Charakteristikum der Gewißheit ist.

Und so auch, was solche Darlegungen angeht, die unsere halbe Zustimmung gewinnen, wie Zaubergeschichten, Erzählungen über Aberglauben, über romantische Verbrechen, über Geister, oder solche, denen wir im Augenblick mit einer schwachen und lässigen Zustimmung folgen — zeitgenössische Geschichte, politische Vorkommnisse, Tagesneuigkeiten — ist die Lust, die aus ihnen kommt, die der Neuigkeit oder Neugierde, und ist ähnlich der Lust, die aus der Aufregung des Glücksspiels und der Abwechslung entspringt; sie hat in sich kein Bewußtsein des Besitzens: sie ist einfach uns äußerlich und hat nichts Verwandtes mit dem Gedanken an eine Schlacht und einen Sieg.

b) Ferner hat das Streben nach Erkenntnis seine eigene Lust, unterschieden von den Freuden der Erkenntnis, wie auch von jener, bewußt sie zu besitzen. Dies wird sofort klar, wenn wir

bedenken, welch eine Leere und Depression des Geistes zuweilen nach der Beendigung einer noch so erfolgreich zu Ende geführten Untersuchung über uns kommt, verglichen mit dem Interesse und dem Leben, mit dem wir sie führten. Die Lust des Suchens, gleich der einer Jagd, liegt im Suchen selbst, und endet an dem Punkt, wo die Freude der Gewißheit beginnt. Ihre Elemente sind durchaus andersartig als jene, welche die heitere Befriedigung der Gewißheit ausmachen. Zunächst sind die sukzessiven Schritte der Entdeckung, die eine Erforschung begleiten, kontinuierliche und immer weiter reichende Informationen, und lustvoll, nicht nur als solche, sondern auch als die Beweise vergangener Anstrengungen, und als das Pfand schließlichen Erfolges. Dann ist hier das Interesse, das an ein Geheimnis sich knüpft, das noch nicht gehoben ist, aber Aussicht darauf hat, — die komplexe Lust der Verwunderung, Erwartung, plötzlicher Ueberraschungen, des Aufschubs, und der Hoffnung, der launenhaften, jedoch sicheren, Fortschritte zum Unbekannten. Und hier ist auch die Lust, die sich verbindet, mit den Mühen und Konflikten des Starken; dem Bewußtsein und den aufeinanderfolgenden Beweisen der Macht, der moralischen und intellektuellen: dem Stolz auf Scharfsinn und Geschicklichkeit, auf Fleiß, Geduld, Wachsamkeit und Ausdauer.

Das sind die Freuden der Erforschung und Entdeckung; und diesen müssen wir noch hinzufügen, was ich in meinem letzten Satz angedeutet habe: die logische Befriedigung, wie man sie nennen kann, die jene geistigen Anstrengungen begleitet. Hier ist viel Freude, wie man sieht, wenigstens für gewisse Geister, im Fortschreiten von besonderen Tatsachen zu Prinzipien, im Verallgemeinern, Unterscheiden, im Ordnen und Sinngeben der verwirrenden Phänomene, die sich uns darbieten. Dies ist die Art von Lust, welche die Behandlung von Wahrscheinlichkeiten begleitet, die auf Schlüsse weisen, ohne sie zu erreichen; oder von Einwänden, die abgewogen werden müssen und gemessen, und richtig gestellt für das, was sie über und gegen von früher her evidente Sätze wert sind. Es ist die spezielle Lust, die zur „Folgerung" im Gegensatz zur „Zustimmung" gehört, eine Lust fast wie die des Dichters, da Dämmer mehr Poesie hat als der Mittag. Derart ist die Freude

des Anwalts, der einen guten Fall in der Hand hat und die einzelnen Angriffe von einem halben Dutzend scharfer Intellekte erwartet, von denen jeder von seinem eigenen Standpunkt aus vorgeht. Ich vermute, daß dies die Lust war, die die Akademiker im Auge hatten, als sie aufstellten, daß das Glück nicht im Finden, sondern im Suchen der Wahrheit liege. Suchen freilich mit der objektiven Gewißheit, nicht zu finden, was wir suchen, kann in irgendeiner ernsthaften Angelegenheit nicht lustvoll sein, so wenig wie die Arbeit des Sisyphus oder der Danaiden; aber wenn das Resultat uns nicht sehr stark berührt, haben kluge und miteinander wetteifernde Argumente die Anziehungskraft eines Glücks- oder Kunstspiels, ob sie nun zu einem entscheidenden Schluß führen oder nicht.

c) Gibt es eine Lust des „Zweifels" ebenso wie der „Folgerung" und der „Zustimmung?" In einem Sinne, ja. Nicht freilich, wenn Zweifel einfach Unwissenheit, objektive Ungewißheit oder hoffnungslosen Aufschub bedeutet; aber es gibt eine gewisse feierliche Ergebung in Unwissenheit, eine Anerkennung unserer Ohnmacht, gewichtige und dringende Fragen zu lösen, die eine Befriedigung eigener Art hat. Nach hohem Streben, nach wiederholten Anstrengungen, nach vergeblichen Mühen, nach langem Wandern, nach Hoffnung, Kampf, Müdigkeit, Fehlschlagen, leidvollem Wechsel und Rückfall, ist es eine unermeßliche Erleichterung für den erschöpften Geist, imstande zu sein, zu sagen: „am Ende weiß ich, daß ich nichts wissen kann", — d. h. solange er sich in einer Denkhaltung aufrechterhalten kann, die keine Aussicht auf Dauer hat, weil sie unnatürlich ist. Aber hier liegt die Befriedigung nicht im Nichtwissen, sondern im Wissen, daß es nichts zu wissen gibt. Es ist ein positiver Akt der Zustimmung oder Ueberzeugung, gegen etwas, das im einzelnen Fall eine Unwahrheit ist. Es ist die Zustimmung und die falsche Gewißheit, welche die Ursache der Gemütsruhe sind. Unwissenheit bleibt das Uebel, das es immer war, aber etwas vom Frieden der Gewißheit wird gewonnen dadurch, daß man das Schlimmste weiß und seinen Geist mit dem Ertragen desselben versöhnt hat.

Es mag scheinen, daß ich nutzlos weitschweifig war, als ich so bei den lustvollen Affekten verweilte, die einzeln jene ver-

schiedenen Zustände des Intellekts begleiten, aber ich habe damit einen Zweck verfolgt. Daß Gewißheit ein natürlicher und normaler Zustand des Geistes ist und nicht (wie zuweilen behauptet wird) eine seiner Extravaganzen oder Schwächen, wird in der Tat durch die Bemerkungen bewiesen, die ich oben zu demselben Einwand, gegen die Zustimmung gerichtet, gemacht habe; denn Gewißheit ist nur eine ihrer Formen. Aber ich habe es für richtig gehalten, auch noch, wenn auch auf Unkosten einer Abschweifung, zu verstehen zu geben, daß wie niemand der „Untersuchung", dem „Zweifel" und der „Erkenntnis" einen legitimen Platz unter den Bestandteilen unseres Geistes versagen würde, so auch niemand vernünftigerweise einen Zustand des Geistes ignorieren kann, der nicht nur als ein Wesen habend sich erweist dadurch, daß er ein Gefühl *sui generis* und charakteristisch besitzt, sondern auch darin „Untersuchung", „Zweifel" und „Erkenntnis" analog ist, daß er ein solches Gefühl hat.

DER FOLGERUNGSSINN

Es gibt Leute, die mit Gründen *a priori* behaupten, daß sintemal Erfahrung mittelst Syllogismen immer nur zu Wahrscheinlichkeiten führe, Gewißheit immer ein Irrtum sei. Es gibt andere, die, während sie diesen Schluß bestreiten, doch das im Argument vorausgesetzte Prinzip *a priori* einräumen, und infolgedessen gezwungen sind, um die objektive Gewißheit unserer Erkenntnis in Schutz zu nehmen, ihre Zuflucht zu der Hypothese von Intuitionen, intellektuellen Formen und ähnlichem zu nehmen, die zu unserer Natur gehören und die dafür angesehen werden können, unsere Erfahrung zu etwas Höherem zu erheben, als was sie an sich ist. Ich möchte mit dieser letzteren Philosophenschule die objektive Gewißheit der Erkenntnis in allem Ernst festhalten, aber ich halte es für genug, zum Beweis derselben an die gemeinsame Stimme der Menschheit zu appellieren. Sie ist zu erklären als eine normale Operation unserer Natur, die, im allgemeinen, die Menschen wirklich mit Beispielen belegen. Sie ist ein Gesetz unseres Geistes, das in großem Maßstab in seiner Wirksamkeit exem-

plifiziert wird, ob es *a priori* ein Gesetz sein sollte oder nicht. Unser Hoffen ist ein Beweis, daß Hoffnung, als solche, nicht eine Extravaganz ist; und unser Besitz von Gewißheit ist ein Beweis, daß es nicht eine Schwäche oder absurd ist, gewiß zu sein. Wie es zugeht, daß wir gewiß sein können, das zu entscheiden ist hier nicht mein Geschäft; mir genügt es, daß Gewißheit gefühlt wird. Das ist es, was die Scholastiker, glaub' ich, einen Gegenstand *in facto esse* behandeln nennen, im Gegensatz zu *in fieri*. Hätte ich dieses letztre versucht, würde ich in die Metaphysik geraten sein; aber mein Ziel hat praktischen Charakter, so wie das Butlers in seiner „Analogie", mit diesem Unterschied, daß er von Wahrscheinlichkeit, Zweifel, Zweckmäßigkeit und Pflicht handelt, während ich auf diesen Seiten, ohne die Frage der Pflicht auszuschließen (weit entfernt), auf die Wahrheit von Dingen mich beschränken möchte und auf die Gewißheit des Geistes von dieser Wahrheit.

Subjektive Gewißheit ist ein geistiger Zustand: objektive Gewißheit ist eine Qualität an Sätzen. Jene Sätze nenne ich gewiß, die so beschaffen sind, daß ich ihrer gewiß bin. Gewißheit ist nicht ein passiver Eindruck, der von außen auf den Geist gemacht wird, durch argumentativen Zwang, sondern sie ist in allen konkreten Fragen (ja, sogar in abstrakten, denn wiewohl das Urteilen abstrakt ist, ist doch der Geist, der sie beurteilt, konkret) eine aktive Anerkennung von Sätzen als wahr, so wie es für jedes Individuum, einzeln und es selbst, die Pflicht ist, sie auf das Geheiß der Vernunft auszuüben, und, wenn die Vernunft es verbietet, sie zurückzuerhalten. Und die Vernunft heißt uns niemals, gewiß zu sein, außer auf einen absoluten Beweis hin; und ein derartiger Beweis kann uns niemals durch die Logik der Worte geliefert werden, da, wie Gewißheit zum Geist gehört, so auch der Akt der Folgerung, der zu ihr führt. Jedermann, der urteilt, ist sein eigenes Zentrum; und kein Hilfsmittel, um ein gemeinsames Maß für die Geister zu erlangen, kann diese Wahrheit umstürzen; — aber nun folgt die Frage: gibt es irgendein Kriterium für die Richtigkeit einer Folgerung, solcherart, daß es uns garantieren könnte, daß eine Gewißheit zugunsten des gefolgerten Satzes mit Recht hervorgerufen wird, sintemal unsere Garantie, wie

ich gezeigt habe, nicht wissenschaftlich sein kann? Ich habe bereits gesagt, daß das einzige und endgültige Urteil über die Stichhältigkeit einer Folgerung in konkreten Dingen der persönlichen Tätigkeit der schlußfolgernden Fähigkeit anvertraut ist, deren Vollkommenheit oder besondere Vorzüglichkeit ich den Folgerungssinn genannt habe; und ich bekenne, daß ich keinen Weg sehe, in der Beantwortung dieser Frage weiter zu gehen. Indessen: ich kann wenigstens meine Meinung noch vollständiger erklären; und darum will ich jetzt zuerst von der Sanktion des Folgerungssinnes reden, demnächst von seiner Natur, und dann von seinem Bereich.

Wir befinden uns in einer Welt von Tatsachen und wir gebrauchen diese; denn es gibt nichts anderes zu gebrauchen. Wir hadern nicht mit ihnen, sondern wir nehmen sie, wie sie sind, und machen uns das zunutze, was sie für uns tun können. Es wäre deplaziert, von Feuer, Wasser, Erde und Luft sozusagen ihre Kreditive zu verlangen dafür, daß sie auf uns einwirken und uns dienen. Wir nennen sie Elemente, ziehen Nutzen aus ihnen und machen aus ihnen unser Bestes. Wir spekulieren über sie nach unserem Belieben. Aber was wir noch weniger imstande sind zu bezweifeln oder zu annullieren, nach unserem Belieben oder nicht, ist das, was zugleich ihr Widerpart und ihr Zeuge ist, ich meine: wir selbst. Wir sind der Gegenstände der äußeren Natur bewußt, und wir reflektieren über sie und wirken auf sie, und diese Bewußtheit, Reflexion und Wirksamkeit nennen wir unsere Rationalität. Und wie wir die (sogenannten) Elemente gebrauchen, ohne erst zu kritisieren, worüber wir keine Gewalt haben, so ist es noch viel sinnloser, unsere eigene Natur zu kritisieren und zu tadeln, die nichts ist, als wir selber, anstatt sie zu gebrauchen entsprechend dem Gebrauch, den sie gemeinhin zuläßt. Unser Sein mit seinen Fähigkeiten, Geist und Körper, ist eine Tatsache außer aller Frage, da alle Dinge mit Notwendigkeit auf es bezogen sind, nicht es auf andere Dinge.

Wenn ich nicht voraussetzen kann, daß ich existiere, und in einer besonderen Weise, d. h. mit einer besonderen geistigen Konstiution, dann habe ich nichts, worüber zu spekulieren ist,

und täte besser, die Spekulation ganz zu lassen. So wie ich bin, ist es mein Alles; dies ist mein wesentlicher Standpunkt, und muß eingeräumt werden; anders ist das Denken nur ein eitles Vergnügen, der Mühe nicht wert. Es gibt keine Mitte zwischen dem Gebrauch meiner Fähigkeiten, wie ich sie habe, und meiner Selbstpreisgabe an die äußere Welt, je nach dem zufälligen Impuls des Augenblicks, wie Schaum auf den Spitzen der Wellen, mit einem einfachen Vergessen, daß ich bin.

Ich bin, was ich bin, oder ich bin nichts. Ich kann über mein Sein nicht denken, reflektieren oder urteilen, ohne eben von dem Punkt auszugehen, den zu erschließen mein Ziel ist. Meine Ideen sind alle Voraussetzungen, und ich bewege mich immer in einem Kreis. Ich kann nicht umhin, mir selbst zureichend zu sein, denn ich kann mich nicht zu etwas anderem machen; und mich ändern heißt mich vernichten. Wenn ich von mir selbst nicht Gebrauch mache, habe ich kein anderes Selbst zu gebrauchen. Meine einzige Aufgabe ist, zu ermitteln, was ich bin, um es in Gebrauch zu setzen. Es ist genug für den Beweis des Wertes und der Autorität irgendeiner Funktion, die ich besitze, imstande zu sein, auszusagen, daß sie natürlich ist. Was ich zu ermitteln habe, sind die Gesetze, unter denen ich lebe. Die erste elementare Lektion meiner Pflicht ist die der Resignation gegenüber den Gesetzen meiner Natur, welche immer sie sind; mein erster Ungehorsam ist, unwillig zu sein über das, was ich bin, und einem ehrgeizigen Streben zu fröhnen nach dem, was ich nicht sein kann; ein Mißtrauen gegen meine Kräfte zu hegen, und den Wunsch zu haben, Gesetze zu wechseln, die mit mir selbst identisch sind.

Wahrheiten, wie diese, die zu einleuchtend sind, um unwiderstehlich genannt zu werden, werden illustriert durch alles, was wir sonst in der Natur beobachten. Jedes Wesen genügt in einem wahren Sinn sich selber, so daß es imstand ist, seine besonderen Bedürfnisse zu befriedigen. Es ist ein allgemeines Gesetz, daß, was immer als eine Funktion oder ein Attribut irgendeiner Klasse von Wesen gefunden wird oder ihr natürlich ist, in seiner Substanz ihr angemessen ist, ihre Existenz fördert und nicht mit Fug als ein Mangel oder eine Enormität betrachtet werden kann. Kein Wesen könnte Dauer haben,

dessen konstituierende Teile im Krieg miteinander ständen. Und mehr als dies; es ist ein Vitalitätsprinzip heilenden und regenerierenden Charakters in jedem Wesen, das all dessen Teile und Funktionen in ein Ganzes zusammenschließt und die Uebelstände, die es, ob von außer her oder von innen, befallen, immer niederschlägt und wieder in Ordnung bringt, während es gar keine Tendenz zeigt, die zu jenem Wesen gehörigen Teile, als ob sie ihm fremd wären, abzustoßen. Es zeigt sich, daß die Tiere, im einzelnen, Glieder und Organe, Gewohnheiten, Instinkte, Begierden und Umgebungen haben, die alle zusammen für ihre Sicherheit und Wohlfahrt im ganzen sorgen; und, nachdem alle Ausnahmen berücksichtigt sind, von jedem von ihnen gesagt werden kann, daß es in seiner eigenen Art eine natürliche Vollkommenheit habe. Der Mensch ist das höchste der Lebewesen, und mehr noch freilich ein Lebewesen, da es einen Geist hat; d. h. er hat eine komplexe Natur, verschieden von jener, mit einem höheren Ziel und einer spezifischen Vollkommenheit; aber trotzdem ist die Tatsache, daß andere Wesen ihren Vorteil im Gebrauch ihrer besonderen Natur finden, ein Grund, vorwegzunehmen, daß der richtige Gebrauch unserer eigenen sowohl in unserem Interesse liegt, wie eine Notwendigkeit für uns ist.

Was ist die Eigentümlichkeit unserer Natur, im Gegensatz zu den niederen Lebewesen unserer Umgebung? Es ist dies, daß, wiewohl der Mensch das, womit er geboren ist, nicht ändern kann, er ein fortschrittliches Wesen ist mit Bezug auf seine Vollkommenheit und sein charakteristisches Gut. Andere Wesen sind vom ersten Augenblick ihrer Existenz an vollständig in jener Linie der Vollkommenheit, die ihnen zugemessen ist; der Mensch aber beginnt mit nichts (um das Wort zu gebrauchen) Verwirktlichtem, und hat selber Kapital zu schlagen aus der Uebung jener Fähigkeiten, die sein natürliches Erbteil sind. So schreitet er stufenweise vor zu der Fülle seiner ursprünglichen Bestimmung. Auch ist dieser Fortschritt kein mechanischer, noch auch ein notwendiger; er ist den persönlichen Anstrengungen eines jeden Individuums der Gattung überlassen; jeder von uns hat das Prärogativ, seine fragmentarische und rudimentäre Natur zu vervollständigen und seine eigene

Vollkommenheit zu entwickeln aus den lebendigen Elementen heraus, mit denen sein Geist sein Dasein begann. Es ist seine Gabe, der Schöpfer seiner eigenen Zulänglichkeit zu werden. Dies ist das Gesetz seines Wesens, dem er nicht entrinnen kann; und was immer in diesem Gesetz einbeschlossen liegt, das zu erfüllen ist er gebunden, oder vielmehr er wird dazu geführt.

Und hier komme ich nun auf die Beziehung, die diese Bemerkungen zu meinem Thema haben. Denn dieses Gesetz des Fortschritts wird ausgewirkt durch die Erwerbung des Wissens, dessen unmittelbare Instrumente Folgerung und Zustimmung sind. Angenommen also, die Entwicklung unserer Natur, sowohl individuell in uns selbst wie was das Menschengeschlecht anlangt, sei für jeden von uns an seinem Ort eine heilige Pflicht, so folgt daraus, daß diese Pflicht in inniger Weise mit dem richtigen Gebrauch jener zwei Hauptinstrumente zu ihrer Erfüllung verknüpft ist. Und wie wir die Kenntnis des Fortschrittgesetzes nicht durch irgendeine Ansicht *a priori* vom Menschen gewinnen, sondern dadurch, daß wir es als die Interpretation ansehen, die von ihm selber in großem Maßstab für die gewöhnliche Tätigkeit seiner intellektuellen Natur bereit gehalten wird, so auch müssen wir an ihn selbst, als eine Tatsache, appellieren und nicht an irgendeine apriorische Theorie, um herauszufinden, was in Hinsicht auf die beiden fraglichen Fähigkeiten das Gesetz seines Geistes ist. Wenn dann ein solcher Appell meine getroffene Entscheidung bestätigt, daß der Gang der Folgerung immer mehr oder weniger im Dunkeln liegt, während die Zustimmung immer deutlich und bestimmt ist, und trotzdem, was seinem Wesen nach so absolut ist, tatsächlich folgt auf etwas, das in seiner äußeren Manifestation so komplex, indirekt und verborgen ist — was bleibt uns dann übrig als die Dinge zu nehmen, wie sie sind, und uns zu ergeben in das, was wir finden? d. h.: anstatt, was es doch nicht geben kann, irgendeine hinreichende Urteilswissenschaft zu ersinnen, die in konkreten Schlüssen Gewißheit erzwingen kann, zu gestehen, daß es keinen letzten Prüfstein der Wahrheit gibt, außer dem Zeugnis, das der Geist selber der Wahrheit gibt, und daß dieses Phänomen, verblüffend wie es uns vorkommen mag, ein normales und unvermeidliches Charakte-

ristikum ist der geistigen Konstitution eines Wesens, wie der Mensch eines ist, und auf einer Bühne, wie der Welt. Sein Fortschritt ist ein lebendiges Wachsen, nicht ein Mechanismus; und seine Instrumente sind geistige Akte, nicht die Formeln und Kunstgriffe der logischen Sprache.

Wir sind heute gewohnt, großes Gewicht auf die Harmonie des Universums zu legen; und wir haben die durch unsern eigenen englischen Philosophen so nachdrücklich eingeschärfte Maxime gut gelernt, daß wir in den Erforschungen seiner Gesetze alle Idole des Intellekts unnachgiebig vernichten und die Natur unterwerfen müssen, dadurch daß wir gemeinsam mit ihr arbeiten. Wissen ist Macht, denn es setzt uns instand, ewige Prinzipien, an denen wir nichts ändern können, zu verwenden. So auch ist es mit jenem Mikrokosmos, dem menschlichen Geist. Wir wollen Bacon noch genauer folgen und nicht die Fähigkeiten des Geistes gemäß den Forderungen eines idealen Optimismus verzerren, anstatt nach Denkweisen Ausschau zu halten, die unserer Natur eigen sind, und diese in unsern intellektuellen Betätigungen gewissenhaft zu beobachten.

Selbstverständlich mache ich hier nicht Halt. Wie die Struktur des Universums zu uns spricht von Ihm, der es schuf, so sind die Gesetze des Geistes der Ausdruck nicht bloßer festgesetzter Ordnung, sondern Seines Willens. Ich würde durch sie gebunden sein, selbst wenn sie nicht Seine Gesetze wären; aber da es nun gerade eine ihrer Funktionen ist, mir von Ihm zu erzählen, so werfen sie dadurch einen Reflex auf sich selbst, und ich setze an die Stelle der Resignation in mein Schicksal eine freudige Mitwirkung an einer allwaltenden Vorsehung. Wir können solche Schwierigkeiten, wie sie in unserer geistigen Konstitution gefunden werden und in der gegenseitigen Wirkung unserer Fähigkeiten, gern willkommen heißen, wenn wir des Gefühles fähig sind, daß Er sie uns gab, und Er für uns sie lenken und wenden kann. Wir können ruhig sie nehmen, wie sie sind, und sie gebrauchen, wie wir sie finden. Er ist es, der uns alles Wissen lehrt; und der Weg, auf dem wir es erwerben, ist Sein Weg. Er ändert diesen Weg je nach der Materie; aber ob Er uns bei unsern einzelnen Bestrebungen den Weg der Beobachtung vorgesetzt hat oder des Experiments,

der Spekulation oder der Untersuchung, der Demonstration oder der Wahrscheinlichkeit; ob wir das System des Universums erforschen oder die Elemente der Materie und des Lebens, oder die Geschichte der menschlichen Gesellschaft und vergangener Zeiten — wenn wir den Weg, der unserem Gegenstand natürlich ist, einschlagen, haben wir Seinen Segen auf uns, und werden außer Materie im Ueberfluß für bloße Meinung auch in gehörigem Maß Material für Beweis und Zustimmung finden.

Und besonders werden wir durch diese Lage der Dinge, was religiöse und ethische Untersuchungen anlangt, lernen, wie wenig wir doch, so sehr wir uns auch bemühen, fertig bringen können ohne jenen Segen; denn wie mit Vorbedacht hat Er diesen Gedankenpfad felsig und gewunden gemacht über alle anderen Forschungen hinaus, damit eben die unserem Geist auferlegte Vorschrift, wie Ihn zu finden, den Geist in die Form der ihm gebührenden Verehrung, wenn Er gefunden ist, gießen kann. „Wahrlich, Du bist ein verborgener Gott, der Gott Israels, der Erlöser." Dies ist das Gesetz für Sein Verfahren mit uns. Gewiß brauchen wir einen Schlüssel zu dem Labyrinth, das uns zu Ihm hinführen soll; und wer unter uns kann hoffen, für dieses Unterfangen der wahren Ausgangspunkte des Denkens sich zu bemächtigen und ihrer aller; wer soll ihre richtige Richtung verstehen, sie verfolgen bis zu ihren wahren Grenzen und die verschiedenen Urteile ,in die sie auslaufen, angemessen einschätzen, anpassen und kombinieren, so daß er wohlbehalten bei dem anlangt, was sich zu sichern der Mühe wert ist — ohne eine besondere Erleuchtung durch Ihn? Das ist das Verfahren der Weisheit mit der erwähnten Seele. „Sie wird Furcht über ihn bringen und Angst und Prüfung; und Sie wird ihn plagen mit den Trübsalen Ihrer Zucht, bis Sie ihn erprobt hat durch Ihr Gesetz und seiner Seele vertraut. Dann wird Sie ihn stärken, und ihren Weg eben machen für ihn, und ihm Freude geben."

THEODOR HAECKER:
ÜBER KARDINAL NEWMANS GLAUBENS-PHILOSOPHIE

Der *„Essay in aid of a Grammar of Assent"*, der hier übersetzt ist, erschien zuerst im März 1870, im 69. Lebensjahr Newmans, und ist seitdem viele Male wiedergedruckt worden. Dieses schöne, reiche Buch ist entstanden wie alle großen originalen Geisteswerke der Menschen: durch harte mühselige Arbeit und durch die Gnade plötzlicher Einfälle, die Schwierigkeiten überwinden und Fragen klären, welche für Willen und Fleiß allein immer in Dunkel und Wirrnis liegen bleiben würden. Die Probleme des Werkes: das Verhältnis von Glauben und Verstand und die Glaubensgewißheit haben Newman sein ganzes Leben lang beschäftigt. Um seine Meinungen kennen zu lernen ist außer dem Studium des vorliegenden Werkes noch das der *„University Sermons"* mit der wichtigen Vorrede von 1871 sehr zu empfehlen. Sechs Monate nach Erscheinen des Buches schrieb Newman in sein Tagebuch:

„30. Okt. 1870: Wie unerquicklich ist es, frühere Aufzeichnungen zu lesen — ich kann nicht recht sagen, warum. Sie lesen sich affektiert, unwirklich, egoistisch, kleinlich, umständlich. Es ist viel im Vorhergehenden, was ich zerreißen und verbrennen würde, wenn ich nach meinen Wünschen handelte. Man schreibt in besonderen Stimmungen. — Vielleicht wenn ich in einem halben Jahr darüber käme, würde mir gefallen, was mir jetzt nicht gefällt. . . . . Seit ich meinen Essay über Zustimmung im vergangenen März veröffentlichte, hatte ich im Sinn, eine Aufzeichnung darüber zu machen. Es ist der Beschluß einer langen Sehnsucht und Anstrengung — ich weiß nicht, was er wert ist, aber ich fühle mich glücklicher, ihn schließlich fertig gemacht und aus den Händen bekommen zu haben. Autoren (oder wenigstens ich) können so wenig vorhersagen, was ihre Bücher sein werden, wie Väter vorhersagen können, ob ihre Kinder Knaben oder Mädchen sein werden, dunkel

oder blond, sanft oder feurig, gescheit oder dumm. Das Buch zu schreiben, war mein Streben in diesen letzten 20 Jahren; — und nun, da es geschrieben ist, erkenne ich es nicht ganz wieder als das, was es hat werden sollen, wenngleich ich annehme, daß es das ist. Ich habe mehr Versuche gemacht, es zu schreiben, als ich aufzählen kann . . .

Diese Versuche waren, wiewohl manche direkt aufeinander folgten, glaube ich, alle verschieden. Sie waren wie Versuche, in ein Labyrinth einzudringen, oder den schwachen Punkt in der Verteidigung eines festen Platzes zu finden. Ich konnte nicht vordringen und fand mich zurückgeworfen, völlig zu Schanden gemacht. Doch hatte ich das Gefühl, ich müßte herausbringen, was mein Geist sah, aber konnte es nicht greifen, was immer es wert war. Ich sage nicht, daß es viel wert sei, nun da es herausgekommen ist, aber ich hatte das Gefühl, daß ich nicht sterben möchte, ehe ich es gesagt hätte. Es mag, wiewohl an sich wenig wert, einen anderen zu etwas Wahrerem und Besserem hinleiten. So ging ich vor Jahr für Jahr. Schließlich als ich in Glion am Genfer See war, überfiel es mich: Du bist falsch daran, mit der Gewißheit zu beginnen — Gewißheit ist nur eine Form der Zustimmung — du solltest mit der Kontrastierung von Zustimmung und Folgerung beginnen. Diesem Fingerzeig folgte ich und fand darin einen Schlüssel zu meinen eigenen Ideen.*)

Es ist nicht meine Absicht, noch könnte es mir gelingen, in den nachfolgenden kurzen Bemerkungen eine vollständige Analyse oder Kritik der Glaubensphilosophie Newmans zu geben. Das Werk soll zunächst für sich reden; eine Diskussion der Philosophen wie auch der Theologen wird ja zweifellos eröffnet werden. Aber eben darum und um diese wenn möglich davor zu bewahren, von vornherein in falscher Richtung und in falschen Bahnen sich zu bewegen, will ich mit einigen Worten sagen, was ich für die philosophischen Hauptergebnisse dieses Werkes halte und was wegen absichtlicher oder

*) *S. Wilfrid Ward: The Life of John Henry Cardinal Newman* Bd. 2. p. 278. Im Deutschen können sich Leser über Newmans Leben orientieren aus *„Charlotte Lady Blennerhassett: John Henry Newman, Berlin 1904“* und *„Dr. M. Laros: Kardinal Newman“*, in der Sammlung „Religiöse Geister“. Mainz 1920.

unabsichtlicher wissenschaftlicher Ungeklärtheit oder Vieldeutigkeit außer Diskussion gelassen werden sollte. Um sofort mit diesem zweiten negativen Punkt zu beginnen, so würde ich es zum Beispiel für verfehlt halten, die Unterscheidung Newmans zwischen realer und begrifflicher Erfassung in Beziehung zum Nominalismus und den mit ihm zusammenhängenden Streitfragen zu bringen; denn diese sind n i c h t der Gegenstand dieses Werkes. Zweifellos hat Newman gar nicht seine Aufgabe darin gesehen, sich selbst und anderen volle logische Klarheit über das Wesen und die Seinsart der allgemeinen Begriffe und allgemeinen Gegenstände zu verschaffen, so daß seine Ansichten schwanken, wenngleich wohl mit Fug gesagt werden mag, daß mehr Stellen in diesem Buch für die (wesentlich unhaltbare) nominalistische These zu reden scheinen als für die volle Einsicht in das wahre Wesen und die Seinsart der allgemeinen Begriffe und Gegenstände. Aber in Sätzen wie: „Es fällt mir natürlich nicht im Traume ein, die objektive Existenz des Sittengesetzes zu leugnen, noch unsere instinktive Anerkennung des unveränderlichen Unterschiedes in der sittlichen Qualität von Akten, usw." ist die volle Einsicht in das Wesen und die Weise der Gewinnung des „Allgemeinen" durchgebrochen. Wenn ich Grausamkeit, Undankbarkeit, Großmut, Gerechtigkeit, wie das zweifellos der Wahrheit entspricht, in einem e i n z i g e n Akt von ihnen voll und ganz erkenne, dann ist notwendig die übliche Abstraktionstheorie verlassen, die eine Nebeneinanderstellung vieler oder doch mehrerer einzelner Akte auf derselben Ebene erfordert, um von ihnen erst das Aehnliche abstrahieren und ihm einen „Namen" geben zu können, und es handelt sich in Wahrheit um eine Ablösung oder Durchschauung von Schichten bis zu dem Allgemeinen hindurch, das nun nicht mehr etwas Künstliches und vom Intellekt Fabriziertes ist, zu dem die Abstraktionstheorien von Locke, Berkeley und Hume es notwendig machen. Freilich leuchtet hier auch eine Wahrheit ein, die nicht außeracht gelassen werden darf, daß nämlich für den Menschen, wie er ist, und den menschlichen Geist das Allgemeine niemals anders als auf Grund der Wahrnehmung (oder Erinnerung) eines individuellen konkreten Gegenstandes oder Tatbestandes ur-

sprünglich angeschaut und zur Erkenntnis gebracht werden kann. Jede Abstraktionstheorie hat überdies Newman mit wahrhafter Genialität und Unbefangenheit in seiner Theorie vom Gedächtnis beiseite gelassen, indem er auf die volle Konkretheit und Individualität jeder „Erinnerung" und deren Verwandtschaft mit unmittelbarer äußerer oder innerer Wahrnehmung, nicht aber mit Begriffen oder Zeichen hinweist, so daß das Gedächtnis unmittelbar nächst der Wahrnehmung die zweite ursprüngliche Quelle aller unserer Erkenntnis ist. Das war eine Tat, denn meines Wissens gab es bis dahin keine Philosophie, die diese Einsicht gehabt und gelehrt hätte. Der Weg zur wahren Erkenntnis des Wesens des Gedächtnisses war blockiert von zahllosen höchst willkürlichen Konstruktionen, deren Boden eben vor allem die englische Assoziationspsychologie, war, da die kontinentale Metaphysik von Descartes bis Kant (was recht merkwürdig ist), für die Erinnerung und deren Bedeutung fast philosophisch blind gewesen ist. Nur Kierkegaard hat sie als Outsider und philosophischer Dichter in ihrer tiefen Bedeutung gesehen. Heute ist uns all das hauptsächlich durch Bergsons Werk *„Matière et Mémoire"*, das man sich wie so manches bei Bergson ohne den Einfluß der Gedanken Newmans kaum denken kann, und der daran anschließenden Forschungen anderer viel vertrauter geworden und an andere Namen fest geknüpft, so daß es hier wie mit dem Begriff der „Entwicklung" geht, der auch lange vor Darwin und seiner Schule, freilich in seiner allein zulässigen bedingten Form in seinem Essay über die Entwicklung der Christlichen Lehre philosophisch klar, tief und exakt von Newman entworfen worden ist. Aber aller Streit um die Priorität in Sachen wissenschaftlicher und philosophischer Entdeckungen lag der heiligen Seele des großen Kardinals so durchaus fern, daß es für andere, sofern sie nicht nur an Wissen, sondern auch an Weisheit von ihm lernen wollen, deplaziert wäre, jenseits der historischen Gerechtigkeit, der hiemit genügt ist, auf die Vindizierung eitler Ehrentitel dieser Welt großes Gewicht zu legen. Man lasse nun also liegen alle die Ungeklärtheiten und phänomenologischen Grenzverwischungen, die sich ergeben, wenn man Newman auf seine Ansichten über das Wesen der

allgemeinen Begriffe und Gegenstände prüfen und festlegen wollte, denn das ist, noch einmal, nicht sein Gegenstand. Dann bleibt, davon völlig unangefochten, ein großes, klares Prinzip übrig, auf das erkenntnistheoretisch die Philosophie Newmans zunächst aufgebaut ist: die Unterscheidung zwischen r e a l e r und b e g r i f f l i c h e r Erfassung; und sie ist ja keine Konstruktion, sondern eine sachlich begründete Theorie. Noch einmal möchte ich Irrwege der Kritik versperren. Es wäre also meiner Ansicht nach unrichtig, reale Erfassung, wie Newman sie versteht, mit anschaulicher schlechtweg zu identifizieren; diese nämlich ist der weitere Begriff, der jene mit umfaßt, nicht aber mit ihr sich deckt, indem wohl alles, das Newman unter realer Erfassung versteht, gewiß auch in größerer oder geringerer Fülle anschauliche Erfassung ist, nicht aber alle anschauliche Erfassung durch den Geist auch reale Erfassung, d. h. Erfassung eines Realen ist. Diese letzte objektive Bedeutung nämlich ist doch wohl die wichtigere für Newmans Unterscheidung, d. h. die reale Erfassung von einer äußeren oder inneren Realität, von einem Ding und seinen Attributen, nicht nur von dem Wesen dieses Dinges und seiner Attribute aber, sondern notwendig mit einbeschlossen auch von der Existenz dieses Dinges, nicht nur von einem Sein irgendwelcher Art oder Stufe, sondern von einem Dasein, von existierenden, in emphatischem Sinn: existierenden Dingen, von konkreten Dingen; dem analog ist begriffliche Erfassung die (diesmal natürlich nur intellektuelle Erfassung) von Begriffen. Selbstverständlich haben jedoch diese beiden Begriffspaare notwendig auch einen subjektiven Sinn, und die hier unterscheidenden Merkmale kurz anzugeben ist nicht schwer: sie sind das B i l d und das Z e i c h e n. Um dies auch sprachlich in jedem vorkommenden Fall fest zu halten und auszudrücken, habe ich durchweg *imagination* mit Einbildungskraft übersetzt, wiewohl dieses Wort im vulgären Sprachgebrauch die hier fatale Nebenbedeutung, ja oft Hauptbedeutung des bloß Erdichteten, Phantasierten und Fiktiven hat. Diese Doppeldeutigkeit ist selbstverständlich für dieses Werk zu unterdrücken; zwar werden das aufmerksame Leser von selber aus dem Kontext, in dem er steht, ohne weiteres entnehmen, dennoch will ich es

ausdrücklich betonen. Ich möchte das schöne kraftvolle Wort nicht missen, und vielleicht ist es gerade noch Zeit, es als einen wichtigen philosophischen Terminus zu retten. Die Einbildungskraft ist also hier zu verstehen als das wesentliche Medium realer Erfassung und, da diese für den menschlichen Geist die ursprüngliche nicht nur, sondern auch das letzte zu erstrebende Ziel ist, auch als wesentliches Bestandstück der menschlichen Erkenntnis überhaupt. In ihrer Vollkommenheit ist die reale Erfassung nach der Ansicht Newmans die Wahrnehmung *(perzeption)*, die äußere oder innere, die uns das Ding selbst oder doch eine Seite, einen echten Teil, ein echtes Bestandstück des Dinges selbst in vollkommener und palpabler Form gibt. Eine unermeßliche Reihe von Bildern ist denkbar auf dem Wege, den der menschliche Geist zur Wahrnehmung des Dinges selbst zurücklegt, und alle diese Bilder haben Anteil an einem bestimmten Wesen des Dinges, dessen Bilder sie sind, durch Analogie nämlich und durch Aehnlichkeit, so sehr, daß selbst mit dem „unähnlichsten" Bild trotzdem noch das Ding mitgegeben und mitangeschaut wird; es gibt auf dem Wege des Bildes — der Einbildungskraft — keine absolute und vollständige Loslösung von der Realität und Wirklichkeit, wenngleich es eine bewußte und unbewußte dichterische oder auch schwachsinnige Entfernung von ihnen gibt, aber immer noch ist sozusagen die einladende oder fordernde Stimme der Dinge selbst, gehört und gesehen zu werden, lauter oder leiser hörbar. Ganz anders ist es mit der begrifflichen Erfassung und deren Medium, dem Zeichen. Dieses hat mit dem Ding, das es bezeichnet, keine auch noch so entfernte Verwandtschaft nach Analogie oder Aehnlichkeit, selbst wenn es zufällig ähnlich wäre, ja gewinnt noch an Vollkommenheit, je losgelöster es in dieser Hinsicht von den Dingen selber ist, wie z. B. die mathematischen Buchstabensymbole. Das Zeichen ist nicht nur das unentbehrliche Hilfsmittel aller Wissenschaft, und als solches ohne Einwand, sondern auch das wichtigste Charakteristikum eines intellektuellen Zeitalters. Kann man mit einer gewissen allgemeinen Gültigkeit sagen, daß im Bilde die Tendenz ist, uns zu seinen Originalen, den Dingen, zurückzuführen, so liegt es im Wesen des Zei-

chens, oder um mich ganz vorsichtig auszudrücken, so wehren sich die Zeichen und ihr Herrscher, der Intellekt, nicht, selbstzufrieden in ihrer eigenen Welt sich zu bewegen, und sich an die Stelle der realen Welt mit ihren Dingen zu setzen. Ich bin mir wohl bewußt, welche Schwierigkeiten hier aus dem Wahrheitsbegriff entspringen, wenn man sich sagt, daß ein Mensch ja in einem System in Wahrheit wahrer Begriffe und also richtiger und die Wahrheit bezeichnender Zeichen sich bewegen kann, während ein anderer in einer Welt von falschen Bildern (religiös gesprochen z. B. von Superstitionen) lebt — jener aber trotzdem von den wirklichen konkreten Dingen, die er doch schließlich meinen muß, weiter und oft rettungslos und fast in einem verzweifelten Sinne weiter entfernt ist als dieser. Aus dieser Parodoxie weiß ich nur einen Ausweg, der mir aber einer zu sein scheint. Der Wahrheitsbegriff, wie er sich für uns aus der Entwicklung der griechisch-europäischen Philosophie ergeben hat — und es gibt ja in der Geschichte der Menschheit aller Zeiten und Orte bis auf diesen Tag nur ein großes Stromsystem der Philosophie mit der Quelle im griechischen Genius — dieser Wahrheitsbegriff, sage ich, ist ein rein intellektueller und mit Notwendgkeit sogar einer der Reflexion, ganz im Gegensatz zum Guten und auch zum Schönen, mit denen doch immer Reales und Konkretes und Dinge gemeint werden. Daß wir aber doch nicht aufhören, von dem Wahren, Schönen und Guten, als ob sie in einer Ebene lägen, zu reden, mag ein Anzeichen dafür sein, daß hier vielleicht doch nicht alles in Ordnung ist. Und wenn Christus sagt: „Ich bin die Wahrheit", so liegt auch darin, daß zum vollen Begriff der Wahrheit auch die objektive Wirklichkeit und die subjektive Verwirklichung gehört (was die Christliche Religion ja deutlich und eindringlich durch die Institution der sichtbaren katholischen Kirche und der Sakramente zum Ausdruck bringt, und vor allem durch die Lehre von der Realen Gegenwart), und daß von diesem vollen Wahrheitsbegriff der philosophische nur ein Teil und die intellektuelle Schicht ist. Und das scheint die Erklärung zu sein, warum der begriffliche Mensch, wiewohl seine Begriffe und sein Begriffsystem im Abstrakten wahr sein können, der göttlich-lebendigen Wahrheit

ferner sein kann, als der Mensch, der sogar unähnliche und verkehrte Bilder hat: — Gott ist in eminentem Sinn Wirklichkeit und hat den Menschen als wirklichen Geist erschaffen, daß er lebe und schaffe und anschaue im Wirklichen und dort Wahrheit finde und sei und werde; das Erkenntnismedium aber der Wirklichkeit, der vollen Wahrheit, ist nächst und neben der Wahrnehmung und immer verbunden mit ihr die Einbildungskraft: — das Bild *„Ex umbris et imaginibus in veritatem"* ist die von ihm selbst gewählte Grabinschrift des Kardinals. Es ist kein Zweifel, daß die Unterscheidung Newmans zwischen Konkretem und Begrifflichem und seine offensichtliche Bevorzugung des ersteren in der modernen Philosophie längst weiten und energischen Nachhall gefunden hat: man braucht nur auf die Arbeiten von James, Bergson und deren Schülern hinzuweisen, wobei aber freilich nicht verschwiegen werden darf, daß sie alle die Tiefe der Gedanken Newmans nicht ergründet, im Gegenteil diese Gedanken meist pragmatisch verflacht und leider oft diskreditiert haben. Newman selbst aber lag vor allem am Herzen, seine Entdeckungen sofort auf die theologischen und religiösen Wahrheiten anzuwenden, und zweifellos gehören die Kapitel, wo er das tut, „Glaube an Einen Gott" und „Glaube an die Heilige Trinität" zu den schönsten dieses Werkes, das ja schließlich durchaus praktischer Natur ist, praktisch im religiösen Sinn, im Sinn des Katechismus, wenngleich beileibe nicht pragmatistisch, weit entfernt, da Newman nicht nur die Einsicht in die objektive Existenz der Wahrheit, sondern auch die Möglichkeit für den Menschen, Wahrheit zu erlangen, ausdrücklich für den menschlichen Geist vindiziert.

In den beiden genannten Kapiteln wird die zweite Grundlehre Newmans entwickelt, und sie ist eine, die an Bedeutung die erste unermeßlich überragt, da sie direkt und unmittelbar den wertvollsten, den ewigen Teil des Menschen angeht, sein Verhältnis zu seinem Schöpfer und das Heil seiner Seele und das Finden der Engen Pforte: die Lehre vom Gewissen. „Im Gewissen hat Gott einen Blick auf mich geworfen, und von nun an ist es mir unmöglich gemacht, zu vergessen, daß dieses Auge mich sieht. Daß Gott auf mich sah, wirkte, daß ich auf

Gott sehen mußte und sehen muß", ist eine Tagebuchnotiz Kierkegaards und sie illustriert die Lehre Newmans, für den auch das Gewissen der erste Lehrmeister der Religion im natürlichen Menschen ist und es bleibt, trotz seiner Erweiterung und Belehrung durch den unmittelbaren Einbruch von außen einer göttlichen Offenbarung in die Geschichte der Menschheit und der Welt und trotz der rechtmäßigen Lehrgewalt der autoritativen Kirche, auch im Christen durch sein ganzes Leben.

Das ist nun freilich heute und ist immer gewesen und wird immer sein das mehr oder weniger ausdrückbare Erlebnis eines jeden religiösen Menschen. Das Neue bei Newman ist der Versuch, die Tatsache philosophisch zu fassen, zu anderen Akten des Geistes in Beziehung und Parallele zu setzen und auch theoretisch und rational einzuorden. Und wie die Stimme des Gewissens im praktischen und persönlichen religiösen Leben wie keine andere gebieterisch und eindringlich ist, so leuchtet ja ohne weiteres ein, daß für Newman auch seine Funktion als Organ und Vermittler von E r k e n n t n i s im Theoretischen in gar keiner Weise problematisch oder vag oder fiktiv ist. Wenn die Erkenntnis, die es gewährt, schwer allgemein faßbar und, da es den intensiven Charakter eines Instinktes *ad hoc* und nicht den extensiven des Intellekts hat, in gewissem Sinn eng umzirkt ist, so kommt das außer dem eben genannten Grund auch von seinem Gegenstand und unserem Verhältnis zu ihm; daß es sich nämlich um den transzendenten verborgenen Gott handelt — es kommt aber nicht von einem defektiven Charakter dieses Organs selber. Den erkenntnismäßigen Daten, die in den zunächst rein praktischen Winken des Gewissens doch auch liegen (und Newman ist hier vorsichtig genug, da es sich um die Transzendenz des Allmächtigen Gottes handelt, vom E c h o der Stimme Gottes zu sprechen) die Bedeutung des bloß Gefühlsmäßigen oder gar bloßer Stimmungen zu geben, wäre als Interpretation der Lehre Newmans gewiß so falsch, wie wenn einer den streng erkenntnismäßigen Sinn der *raisons du coeur* bei Pascal, nämlich als Prinzipien, so wahr wie, oder in einem höheren Sinn noch wahrer, als die Prinzipien der Mathematik, in eins setzen

wollte mit der Sentimentalität, die solche oder ähnliche Worte etwa bei Rousseau bedeuten können.

Newman ist auch als Philosoph durchaus Engländer. Er gibt selber in diesem Werke zu, daß er in vielem, was die Lehre von Urteil und Beweis anlangt, mit Locke ganz und gar einig ist, und daß das wirklich so ist, ist nicht schwer zu sehen. Auch habe ich bereits angedeutet, daß er hinsichtlich des Wesens der allgemeinen Begriffe manchmal bedenklich zu nominalistischen Thesen neigt, und zwar ganz im Sinne Berkeleys. Den kontinentalen metaphysischen Systemen steht er wesensfremd gegenüber und hat sie wahrscheinlich überhaupt nicht gekannt*); auch hat er kein eigenes S y s t e m der Metaphysik je entwickelt, wenngleich er metaphysische Anschauungen und Gedanken in seinen Predigten und anderswo in reichster Fülle, wie nur die griechischen Kirchenväter, gibt und im „Traum des Gerontius" mit dichterischer Großartigkeit dargestellt hat. Macht nun also auch Newman gleich zu Beginn des zweiten Teiles dieses Werkes in „Zustimmung und Folgerung" die Lehren Lockes über Wahrscheinlichkeit als im großen und ganzen richtig sich selber zu eigen und schaltet er auch, ganz englisch, die in der Geschichte der Philosophie mehr dem Kontinent vorbehalten gebliebenen Probleme der formativen Ideen und namentlich der Kategorienlehre aus, wiewohl er deren Existenz und Erforschungsmöglichkeit ausdrücklich zugibt, so stellt er doch daneben etwas vollkommen Neues: die Lehre von der Zustimmung und der Gewißheit als eigenen von Folgerung sich unterscheidenden Bestandstücken des menschlichen Geistes, und er führt diese Lehre ein, indem er eine meisterhaft klare Deskription des Wesens *(substantiveness)* dieser Akte gibt. Das ist ein philosophischer Fund von großer Wichtigkeit. Und wenn auch vor kaum 20 Jahren diese Entdeckung infolge psychologistischer Befangenheiten in Deutschland als nicht ernst zu nehmende willkürliche Konstruktion betrachtet worden wäre, so hege ich andererseits keinen

*) Wenn Newmans Philosophie einmal, wie es in Deutschland unumgänglich sein wird, mit der Kants kontrastiert werden wird, so muß natürlich nicht so sehr die „Kritik der reinen Vernunft" wie die „Kritik der Urteilskraft" herangezogen werden.

Zweifel, daß heute nach den „Logischen Untersuchungen" Husserls Newmans Lehre von der Zustimmung in ihrer Klassizität erkannt und gewürdigt werden wird. Die Lehre von der Gewißheit als eines Reflexionsaktes, nämlich der subjektiv wahren Ueberzeugung von einer objektiven Wahrheit wird Rationalisten und Skeptikern Schwierigkeiten machen; an ihr werden sich die Geister scheiden, denn viele werden hier einfach von Tautologien reden, weil wenige das letzte Geheimnis des nach mühseligen Forschungen erlangten Wahren kennen und zugeben, daß dieses nämlich *index sui et falsi* ist. Nur das Falsche kann von etwas außer ihm erkannt und als falsch erwiesen werden, nämlich eben vom Wahren, das Wahre aber nur durch sich selber, nicht in einem sentimentalen, sondern in einem ewigen Wesenssinn.

Die Logik, von der Newman in diesem Werke redet und der er die Fähigkeit, Gewißheit im Konkreten zu erreichen abstreitet, ist ausdrücklich im großen und ganzen die Aristotelische. Daß nun aber die Wissenschaft der Logik heute eine vor 50 Jahren nicht geahnte Blüte erreicht hat, daß sie nach ihren beiden möglichen Richtungen, des Allgemeinen in der mathematischen Syllogistik und des Konkreten in den Logiken an Fülle der Materie stufenweise wachsender Wissenschaften, reiche und schöne Fortschritte und Entdeckungen gemacht hat, sollte doch niemand veranlassen, deshalb Newman sein eigentliches Problem zu entziehen. Es ist hier wie mit dem Nominalismus, von dem ich zu Beginn sprach: will man auf diesen möglichen Irrtum Newmans und nun auf die Entdeckungen der Logik die Diskussion lenken, so besteht die Gefahr, die davon unberührten wesentlichen Punkte des Werkes zu verdunkeln und zu übersehen. Der Unterschied, um den es Newman zu tun ist, ist doch der große Wertunterschied zwischen Person und System, zwischen der brennenden Aktualität des lebendigen Geistes und den durch ihn wie aus ihm abstrahierten Gesetzen, zwischen schöpferischem Willen und starrer Ordnung, zwischen Schöpfer und Werk, lebendiger Hand und totem, wenn auch noch so nützlichem Werkzeug. Es gibt für die Kontroverse und die Polemik eine sehr fruchtbare Methode, sich die Ansichten eines Menschen über irgendwelche

Fragen praktischer oder theoretischer Natur durchsichtig und verständlich zu machen, es ist die Methode, auf die impliziten Voraussetzungen und ersten Prinzipien zurückzugehen, von denen der betreffende Mensch, ihm selbst oft, da es sich um eine Sache der so seltenen Selbsterkenntnis handelt, völlig unbewußt, ausgeht, und von denen seine Behauptungen, vorausgesetzt, daß es ihm mit der Sache ernst ist und er nicht faselt, logisch von selbst folgende Ableitungen und Entwicklungen sind. Auch diese Methode hat eigentlich Newman zuerst aus der Praxis des menschlichen Lebens, wo sie natürlich schon immer geübt wurde, zu dem ihr philosophisch und wissenschaftlich gebührenden Rang erhoben, indem er sie klar herausstellte, und hat selber sie mit außerordentlicher Meisterschaft angewendet vor allem in seinen Vorträgen *„The present position of Catholics in England"*. Seitdem ist diese Methode in Philosophie und Wissenschaft nahezu zu einer *ars inventiva* geworden, die jeder mit mehr oder weniger Glück anwendet. Sie hat zweifellos wertvolle und interessante Einsichten eröffnet: — mit ihrer Hilfe hat man sich das Wesen der Sophismen des Zeno klar gemacht; durch sie wurde gezeigt, wie der Block der Philosophie Kants, der eine Zeit lang im Transzendentalen selbst und außer aller Geschichtlichkeit zu liegen schien, in Wahrheit auf der historisch nicht unbedingten mathematischen Naturformulierung Newtons ruht; sie ferner hat gezeigt, daß die englische Assoziationspsychologie nicht eigentlich psychische Realitäten, sondern politische und gesellschaftliche Verhältnisse, die auf jene übertragen wurden, zur Voraussetzung hat; mit ihr hat Husserl im klassischen ersten Band seiner „Logischen Untersuchungen" den Trug des Psychologismus enthüllt und der wirklichen Logik Eingang in die Geister verschafft; und mittelst ihrer hat, um zu schließen, wiewohl die Beispiele namentlich aus Newman und dem vorliegenden Werke selbst noch lange fortgesetzt werden könnten, Scheler in seiner Ethik die verschiedenen Moralsysteme auf ein gewisses wesentlich verschiedenes ursprüngliches Verhalten der in Betracht kommenden Personen zu Gott und Welt oft mit Glück zurückgeführt. Sollte ich hier nun diese Methode zur Erklärung der Stellung Newmans zur Logik und

zur Wissenschaft und zu beider Wert heranziehen, so würde ich sagen, diese Stellung habe ihren Grund in dem machtvollen überwältigenden Eindruck, den das Geheimnis des Wesens der einzelnen Seele auf Newman gemacht hat. Das *Individuum ineffabile,* die schließliche Unsagbarkeit und Unverstehbarkeit alles Persönlichen, außer für Gott, „jeder Mensch muß für sich selbst leben für ewig; niemand außer ihm kann ihn eigentlich berühren, kann seine Seele berühren, seine Unsterblichkeit. Er hat eine unergründliche Tiefe in sich, einen unendlichen Abgrund des Seins", wie es in seiner Predigt über die „Individualität der Seele" heißt — das ist es, was hinter seinem Mißtrauen gegen Syllogismen und logische Regeln als „gemeinsames Maß" für jeden Geist steht: — eine persönliche Erfahrung, die vielleicht nicht jeder hat, wenigstens noch nicht in diesem Leben. Wer sie aber hat, wird kaum ein anderes Verhältnis zur wissenschaftlichen Logik in Bezug auf Lebensfragen haben können als Newman.

Es ist die ausdrückliche und zugegebene Aufgabe dieses Werkes, philosophische Erkenntniskritik zu treiben zu dem praktischen Zweck, die Wahrheit des Christentums und des Katholizismus als vernunftgemäß zu begründen. Es wird also mit Vorbedacht nur humane, natürliche Philosophie gegeben mit Ausschluß der Betrachtung der für jeden Christen bestehenden persönlichen Erfahrungstatsachen göttlicher Gnade und Hilfe und Führung und der speziellen Gnadenmittel der Kirche. Das kann aber natürlich nicht vollkommen geschehen, sonst käme es einer für einen Christen ganz unmöglichen Zerreißung lebendiger Dinge gleich, aber es kann auf die Weise geschehen, daß jene göttlichen Einwirkungen nicht nach dem nur dem religiösen Menschen verständlichen inneren Wesen und an sich betrachtet werden, sondern als erste Prinzipien und Voraussetzungen des Denkens, die wie andere erste Prinzipien für einige Geltung haben und für andere nicht. Diese philosophisch einwandfreie Methode ermöglicht auch die Parallele zwischen Erkenntnis der natürlichen und der göttlichen Dinge. Hier befinden sich nun zwei große Denker des 19. Jahrhunderts, Newman und Kierkegaard, in einer Hinsicht in schroffstem Antagonismus zueinander, während sie in einer anderen we-

sentlich einig sind. Sie sind sich beide wohl bewußt, daß schließlich eben doch für den reinen Intellekt allein — wie weit dieser freilich ein Recht hat, sich von den anderen Fähgkeiten des menschlichen Geistes zu lösen und sich zum Herrn über alles aufzuwerfen, ist eine andere Frage — eine ärgernis-erregende Paradoxie in der irrationalen Tatsache liegt, daß was logisch nur wahrscheinlich ist, zu unbedingter Gewißheit führen soll, vor allem auch in religiösen Fragen. Aber während der eine, Kierkegaard, den Weg des feurigen Jünglings und absoluter Leidenschaft geht und sozusagen alle menschlichen Wahrscheinlichkeiten wegschafft und wenn möglich den Raum noch luftleer macht, um den „Sprung" als äußerstes Glaubenswagnis zu machen (aber auch Newman hat eine schöne Predigt über „Wagnisse des Glaubens" geschrieben), geht Newman den Weg des reifen Mannes und der Besonnenheit und füllt wo immer und wie immer er kann, die Lücken und häuft die Wahrscheinlichkeiten immer mehr bis zu dem Punkt, wo der Qualitätsübergang zur Gewißheit statthat. Ich gestehe für meinen Teil, daß ich den letzten Weg für den menschlich und göttlich natürlichen, gewollten und normalen halte, während der erste nur ausnahmsweise von Gott einzelnen Seelen und zu bestimmten Zwecken gestattet wird, im übrigen aber von äußerster Gefahr ist. Freilich, die gläubige Seele ist an diesem Punkt unteilbar; ob der Sprung groß oder klein, sie macht ihn eben. Aber hier auch ist der Punkt, an dem die gläubige und die ungläubige Seele sich scheiden. Es ist ja nicht nur vorstellbar, sondern auch Tatsache, daß zwei in diesem letzten und tiefsten Betracht sich unterscheidende Geister eine gute Strecke Wegs weltlicher, wissenschaftlicher und philosophischer Erkenntnis zusammen gehen können. Wäre das nicht so, wie anders wollte man sich den zunächst verblüffenden Tatbestand erklären, daß Hauptlehren und Methoden Newmans von Agnostikern für sich und ihre eigenen Resultate in Anspruch genommen werden, oder, daß Gedanken Kierkegaards die gierig geliebte Speise von Atheisten und Götzenanbetern der Kunst sein können, während ein Zeitgenosse und Schüler von ihm, der Propst Kofoed-Hansen, sie so verstand, daß ihre Konsequenz direkt zur Wahrheit der katholischen Kirche führe

und dann auch als 74jähriger Mann den Uebertritt noch vollzog. Andererseits liegt doch eine Art von grausamer, und zwar intellektueller, Unnatürlichkeit, ja fast von Absurdität in dem Unterfangen, Denkercharaktere wie Pascal, Kierkegaard, Newman, die so persönlich und organisch mit ihren Gedanken verwachsen sind, plötzlich und willkürlich, man weiß nicht, warum und wie, an irgendeinem Punkt entzwei zu spalten, und aus dem Nichts heraus zu dekretieren: bis hierher ist er vernünftig und gesund und man kann mit ihm gehen, von dort an aber ist er schwärmerisch oder abergläubisch oder verrückt; und es mag für den gläubigen Menschen der Umstand, daß er das nicht zu tun braucht, sondern jeweils den ganzen Denker als eine Einheit verstehen hann, wenn er selbst auch für seinen besonderen Teil nicht ganz denselben Weg gehen darf oder will, ein recht artiges Argument für die Wahrscheinlichkeit der Richtigkeit seiner Auffassung sein.

Die Sache des Christentums wird in noch höherem Grade durch die Personen entschieden, als durch die Systeme. Die katholische Kirche lehrt durch göttliche Gnade und Verheißung das wahre Glaubenssystem, das ist unerschütterlich wahr; aber das allein und ohne die Person wäre doch nur tönend Erz und eine klingende Schelle, hätte sie nicht so heilige Seelen wie Newman. Der menschliche Geist ist so beschaffen, daß sein Glaube und sein Vertrauen erst in der Liebe zu einer Person — und absolut nur in der Liebe zu Gott — zur Ruhe kommt, und nicht ganz in einem System nur und in einer Lehre, so wahr und logisch zusammenhängend wie immer; und das ist ja mit auch ein Grund, gewiß freilich nicht der einzige, warum das Wort Fleisch geworden ist. Wenn ich erst weiß und gewiß bin, w e m ich glaube, macht das W a s des Glaubens nicht mehr die großen Schwierigkeiten: *cor ad cor loquitur.* Newman hat sich oft und ausdrücklich, auch in diesem Werk dagegen gewehrt, als ob er an dem Bestehen eines geschlossenen Systems der Religionswahrheiten zweifle (wie, nebenbei gesagt, Kierkegaard niemals behauptete, daß es für den göttlichen Geist nicht ein durchsichtiges System der Weltgeschichte gebe, wohl aber hartnäckig leugnete, daß Professor Hegel in dasselbe eingeweiht worden sei), aber er hat, wie es der heutige

Stand der historischen intellektuellen Entwicklung der europäischen Menschheit notwendig macht, auf den gewaltigen Unterschied hinweisen wollen, zwischen dem, was das System göttlicher Glaubenswahrheiten a n s i c h ist, und was es f ü r u n s ist und wie es i n u n s zur Wahrheit wird und zur Gewißheit, aber nicht das allein, sondern auch, wie ganz anders Wahrheiten aussehen und wirken und Frucht schaffen, wenn der Zuhörer und der Lernende fühlt, daß sie in eines Menschen Herzen „wie Tau hervorträufeln", wiewohl sie logisch dieselben Wahrheiten sind, die in einer systematischen Dogmatik in Paragraphen auf dem Papier stehen. Daß Newman mit seiner Glaubensphilosophie der Partikularität des englischen, des angelsächsischen und in weiterem Sinne des germanischen Geistes, dessen, was in ihm gottgewollt original und eine neue Musik ist, wiewohl gehorsam und untertan dem ewigen Kanon der himmlischen Harmonie, wiederum Eingang und Stimme verschafft hat — wer möchte das leugnen? In einem Brief schrieb Newman im Jahre 1870 anläßlich der Definition des Dogmas von der Unfehlbarkeit des Papstes, an dessen Wahrheit im Sinne der offiziellen Auslegung er selber niemals zweifelte: „Ein Deutscher, der in Unruhe ist, hat mehr vom Glaubensgeist, als ein Italiener, der einfach alles schluckt." Und wer möchte bestreiten wollen, daß es ein Akt der Vorsehung ist, daß der größte, edelste und erfolgreichste Apologet des Katholizismus der neueren Zeiten gerade ein Engländer gewesen ist? Politisch und wirtschaftlich haben heute die beiden angelsächsischen Reiche, England und Amerika, als die Hauptprätendenten auf das Imperium der Welt auch die Hauptverantwortung gegenüber den göttlichen Ansprüchen des Christentums und der katholischen Kirche. Es ist ein Akt der Vorsehung meine ich, und eine Gabe der göttlichen Liebe, mächtigen Völkern aus ihrer Mitte heraus Führer und Lehrer wie Newman zu berufen, es ist aber, wie ich auch angedeutet habe, auf der anderen Seite ebensosehr eine gewaltige Verantwortung, die damit einem solchen Volke aufgebürdet wird. Und da ist es freilich ein herzbeklemmendes Omen, daß die neue Epoche der angelsächsischen Weltherrschaft inauguriert wird mit unchristlichen Akten selbstmörderischer Ungerechtigkeit,

indem wir alle unter den immer heilloser werdenden Folgen der gezeichneten Stunde leben, da Amerika ein feierliches, so gut wie vor Gott gegebenes Versprechen nicht gehalten und so eines Wortbruches sich schuldig gemacht hat, der nur Schmach und Verderben bringen kann — der Mensch, der mit unerhörter Anmaßung den Herrn der Welt spielte und eine Hauptschuld daran trägt, ist freilich auf der Stelle von dem Allmächtigen auf den frevelnden Mund geschlagen worden — und indem wir erleben, daß die Engländer, wenigstens so weit sie mitverantwortlich sind für eine von dem erstaunlichsten Pharisäismus besessene Regierung und einen Mann, der, wiewohl er schon weiße Haare hat, dennoch, noch einmal, nach zwei Jahren, nicht in der Leidenschaft, sondern überlegt die Lüge von der A l l e i n schuld Deutschlands an dem furchtbaren Kriege, ohne zu erröten oder zu erbleichen, öffentlich zu sagen wagt, eine Lüge, so albern, daß ein Kind sich genieren müßte, sie nachzusagen, und so schamlos, daß kein Dämon mehr zu ihr die eherne Stirn aufbringen könnte — daß die Engländer, als Sklaven einer unchristlichen Idee, seit der Gotteslästerung von Versailles ihre politische Ehre schleifen lassen und anrüchig machen in dem Seelenunrat der Hysteriker und Psychopathen Frankreichs, seiner Apostaten des Glaubens und Advokaten der Pest, seiner machtgierigen imbezillen weißen Negermarschälle und ehrlosen Generalbanditen. Die letzte „Voraussetzung", das tiefste „Prinzip", die letzte „Verschlossenheit" der Politik Englands ist die tief versteckte aber unheimlich wirksame Superstition, d a s auserwählte Volk zu sein, ohne doch irgendeine Offenbarung Gottes dafür zu haben. Dieser finstere Gedanke könnte sich auflösen in sein Nichts, nur wenn er sich dem vollen, klaren Licht der Einen übernationalen Kirche Christi aussetzte, zu der Newman seinem Volk den Weg gewiesen hat; aber vor diesem Licht hat der Gedanke Angst, wie vor der — Vernichtung. Ich will nicht sagen, daß die katholische Kirche ein Volk gegen diese Sünde ein- für allemal feie, das wäre gesprochen gegen die Freiheit des menschlichen Willens, und auch die Tatsachen selber straften mich ja Lügen, da heute zweifellos ein großer Teil der französischen Katholiken Christus der Nation bedingungslos unterord-

net — ein Abfall, der furchtbarer ist, als es der der preußischen Protestanten je war, und zwar um so viel mehr, als die reinere und höhere Lehre verletzt wird — nicht das also kann man sagen, wohl aber dieses, daß diese große Sünde sich innerhalb der katholischen Kirche niemals so verstecken und so „verschließen" kann, wie bei protestantischen Völkern und Einzelnen.

Newman hat vor allem auch deshalb die Sache des Christentums und des Katholizismus in England mit so großem Erfolg vertreten, weil er dabei drei wesentliche Tugenden praktisch und persönlich betätigte: Liebe zu seinem Land und Volk, Wahrheit und Gerechtigkeit. Er hat zum Beispiel mit großartiger Unbefangenheit einfache Tatbestände, die für die weltlichen Augen und Seelen der heutigen Menschen eine so gewaltige und in Wahrheit weit über ihr eigenes Maß hinausgehende Bedeutung haben, nicht zu verdunkeln oder zu verwirren gesucht, wie, daß an der Schöpfung der hohen Kulturwerte der neueren englischen Nationalliteratur der Katholizismus nicht beteiligt war — eine Sachlage, die durchaus ähnlich in Deutschland ist, das allein neben England im westlichen Europa eine zweite große Nationalliteratur in den letzten Jahrhunderten hatte. Newman konnte das umso leichter tun, je unerschütterlicher er die Gewißheit von der Wahrheit der katholischen Kirche besaß. Wer die köstlichste, die unvergängliche Perle in seinem Besitz hat, braucht ja andere nicht um ihre Kleinodien zu beneiden oder deren Wert herabzusetzen, oder ihren Ursprungsort zu verleugnen. Das ist in Wahrheit die rechte Stellung des Christen und Katholiken zu vergänglichen Kulturwerten. Er hat weiter mit Liebe und Gerechtigkeit und ohne alle fanatische Kleinlichkeit Gedanken und Argumente und Worte wahrhaft frommer und gläubiger Protestanten seines Landes sich angeeignet und verwendet, wie ja auch in diesem Werk vor allem die Argumente des Bischofs Butler; liegen aber auch, was das anlangt, nicht in Deutschland die Verhältnisse ähnlich? So hat er dazu geholfen, daß Werke und Werte und Gedanken von der Katholischen Kirche eingeheimst werden, in Kraft eines ihrer gewaltigsten und erstaunlichsten göttlichen Prärogative, dieses nämlich: die große Eroberin zu sein, der alles echte

Gold der Wahrheit, auch wenn es scheinbar außerhalb ihrer Pfähle gegraben worden ist, schließlich als Beute zufallen muß, ihr, als der rechtmäßigen Hüterin und Eigentümerin, die es nicht verloren gehen lassen wird. Man kann dem göttlichen Segen der Wahrheit im Wege stehen dadurch, daß man falsche Mittel anwendet, sie auszubreiten; und das tun Menschen gern. Das Geheimnis der Ueberzeugungskraft Newmans liegt darin, daß er einmal die für unsere Zeit bestehenden intellektuellen Schwierigkeiten des Glaubens klar erkannt und gewürdigt hat und, ohne die strengste Verantwortung jedes Einzelnen, ob er glauben will oder nicht, auch nur einen Augenblick zu leugnen, nie der naiven und oft nur den Bedürfnissen der Bequemlichkeit und der *ignava ratio* dienenden Meinung war, daß ihnen mit einem nackten Syllogismus begegnet werden könne, und also wußte, daß Geister durch so rohe intellektuelle Mittel ebenso wenig zum Glauben geführt werden, wie durch physische Gewalt; zum zweiten aber in einer edlen Humanität und in seinen geheiligten Tugenden der Liebe, Wahrheit und Gerechtigkeit. So hat er, soweit das eben ein Mensch kann, dem Arme Gottes geholfen. Und mit solchen Lehrern kann es, wenn Gott es also gefällt, geschehen, daß Nebelwolken, die über die Sonne gezogen sind, zerreißen, und sie da steht im Morgenglanz des ewigen Lichtes: die Stadt auf dem Berg, die alle sehen müssen.

Diese Abschnitte sind mit gütiger Erlaubnis des Verlages entnommen dem Werk „Philosophie des Glaubens (Grammar of Assent) von John Henry Kardinal Newman, ins Deutsche übertragen und mit einem Nachwort von Theodor Haecker", Verlag Hermann A. Wiechmann, München.

ANTON SANTER: VERSUCHUNG DES GEISTIGEN

ZWEIFEL

Ich kehrte doch zurück, vielleicht zu fragen,
was ich im Treiben lauter Gassen sollte,
vielleicht wie andere, ein Kreuz zu tragen,
das andere trugen, weil ich meins nicht wollte.

Genug der Grübelei, ich suche, suche
und weiß, daß ich es denkend nicht erfinde.
Ich weiß, daß ich nur eitle Worte buche
und bin der Tor dabei, der Taube und der Blinde.

Und alles dies vielleicht nur, weil ich zweifle.
Ich aber zweifle noch, ob Gottes Gnade
wirkliche Willkür sei jenseit der Erde
und der Gesetze und der Träumerpfade.

Ins Unbedingte, das die Dichter denken,
bedingt von ihrer eitlen Leiber Wesen,
mag sich der Sinn des Zweiflers nicht versenken;
sein ist die Qual, die krausere Schrift zu lesen.

Bis er es glaubt, daß alles was wir kennen —
unfrei in allem, was uns je begegnet —
ja daß wir Menschen alles eitelnennen.
Bis ihn die letzte Demut übersegnet.

Da steht ihm auf zum letztenmal der Zweifel.
„Du selbst vielleicht bist Gott", so sagt sein Mund.
„Glaub es und du bist Gott", so sagt der Teufel
und macht dem Zweifler Adams Sünde kund.

Er aber lächelt dieses Sündenfalles,
fällt nicht anheim des Hochmuts böser Trift
und nimmt den Teufel nicht mehr ernst als alles
Getier im Meere Zeit, das er durchschifft.

Die Vögel, die an schönen Ufern pfeifen,
Die Winde, die im Takelwerke drohn,
vermögen nicht, des Zweiflers Herz zu greifen.
Er fährt. Vielleicht ist dies sein einziger Lohn.

LEIDENSCHAFT

In dieser Stadt, in der viel Ungeliebte
an ihn verfallen, der die Seelen haßt,
der in sich gattet Eitle und Betrübte
und alle Einzlen am Gemeinen faßt —

In dieser Stadt sah ich an jedem Tage
tief in Erinnrung ein geliebtes Bild,
und einmal widerfuhr mir, was ich trage
in mir, bis es mich einst für immer stillt.

Ich träumte mich verlassen und belogen
von dir und vor die Frage hingestellt,
ob ich dich hasse, und von Nacht umflogen
war Aug und Herz und ich erstarb der Welt.

Da tat die Macht, die ich seitdem erkenne,
in mich die Kraft zum liebenden Gebet,
daß dir erlassen bleibe, was mich brenne,
und einst dein Wesen selig aufersteht.

Und über den Dämonen, die verneinen,
was nur die einzle Seele sagt zu Gott,
begannen Lichter auf den Pfad zu scheinen,
auf einen Pfad seitab von Haß und Spott.

Da ward es mir, ich sei dem Ende näher,
daß endlich du mit mir die Wege gehst,
als hätt ich also dich verdient, nicht eher
als Liebe mich von Leidenschaft erlöst.

Vorbei sind jene gnädigen Minuten.
Ich sehne mich im Kot der Welt nach dir.
Ich weiß, daß deine Tage sich verbluten,
und sage dennoch: Lasse nicht von mir!

TRAURIGKEIT

Ich bin nicht reif, den Zeiten zu gehören,
bin überlebt von vielen, die da leben,
will meine Hände nicht den Kindern geben,
nicht mehr den Frauen, mich noch zu betören.

Was hab ich mich dem ganzen Tod entzogen!
Dem leidigen Gemisch aus Tod und Leben
bin ich aufs neue nun anheim gegeben.
Ich hab mit Tod und Leben mich betrogen.

Was lebt, lebt sterbend, sagen finstre Toren.
Was stirbt, lebt weiter, meinen andre gerne.
Sie beide haben recht für meine Ferne.
Wer weder lebt noch stirbt, der geht verloren.

Verloren an das Warten vor der Tiefe,
die mir nicht mehr Lebendiges gebiert,
nicht Farben, nicht Musik, die niemals irrt,
nicht mehr das reine Herz, an dem ich schliefe.

Bei kalten Formen, jedermann zu Willen,
erblühn noch später Dichter Phantasien,
und schweigt die Stoa und: „wo willst du hin?
arbeite!" sagen die sich damit stillen.

Ihr Toten seid entzogen diesen Leiden,
vielleicht weil ihr das Blutige weniger miedet
als ich und euch nicht selbst vom Ganzen schiedet.
Wie macht mich diese Fügung oft bescheiden!

Ich warte dann und trage beide Lasten
in dem zu leben, was für uns erkaltet,
und dennoch zu vernichten, was veraltet.
Und endlich lehrt auch mich ein Glaube rasten.

WILLIGE ARMUT

Der rüstigen Säge Ton, gemähte Wiesen,
der kleinen Bauerngärtlein bunte Farben
erfüllen Wünsche, die wir anders hießen
als: bunte Blumen, Sägeton und Wiesen.

Was anders war, wir haben es vergessen.
Es ist als ob wir nur davon erwarben
des Lebens letzte Gabe: zu vergessen.
Wald, Acker, Haus sind nur noch Zeichen dessen.

Nicht anders wollen wir all dies besitzen.
Leiht uns zum Glücke einer guten Stunde
die Rast des Hauses ohne böse Hunde!
Es glänzen eurer Kirchentürme Spitzen
und strahlen goldene Strahlen in die Augen
der Brüder, die zu keinen Kämpfen taugen.

WELTFLUCHT

Was du auch tust, du nahst dich deinem Ende.
So frage dich, ob du dein Ende liebst.
Wo nicht, so meide noch die große Wende,
die ich besinge! — Gib mir deine Hände
zum Abschied, bleibe wo du immer bliebst!
Was liegt daran! Auch so nahst du dem Ende.

Liebst du das Ende aber, höre zu
und lerne mit an unserer letzten Lehre!
Dann sind wir heut wie nie auf du und du.
Was ist der Tod genüber unserer Ruh,
so ganz geteilt, als ob sie Eine wäre,
als ob wir Einer wären, ich und du.

Wir wußten nicht, was alles sterblich ist,
ja schon im Wandel irdischer Gezeiten
auch dieses Lied und Mohamed und Christ
und ich und du und was Gewalt und List
verbrach — was hat es jenseits zu bedeuten!
Auch jede Liebe hat nur ihre Frist.

Mehr jenseits als die Lehrer bisher lehrten
ist alles einerlei und nicht einmal mehr Traum.
Kurzsichtig sind die von der Welt Bekehrten
zum Jenseits ihrer Welt, sie ahnen kaum,
wie irdisch jeglicher Erkenntnis Baum,
dess Frucht den Menschen irdische Engel wehrten.

Noch über alles, alles in das Nichts,
mit manchen irdischen Lüsten noch beladen,
mit Lust am Schwunge stürmischen Gedichts,
nach Erdenleid mit irdischer Lust am Nichts,
aus Lust, die heißen Seelen kaltzubaden,
entfliegen wir dem Tage des Gerichts und sagen:

Gut ist, wer uns zu diesem Flug beflügelt.
Sei es ein Gott, den wir als Mensch verkannt,
wir überflügeln weit, was wir ihm angeklügelt,
von keinem Menschentume mehr gezügelt,
im wahren Jenseits endlich uns verwandt.
Freund, höre meinen Mund, den du entsiegelt!

Treibt es dich an, dein Böses noch zu tun,
tu es an mir, an deiner Trägheit Schlange,
die dich versucht, solange wir nicht ruhn
im irdischen Herzen gut und bös zu tun.
Und biet ich deinem Schlage meine Wange,
heiß ich auch dieses Menschenspiele nun.

Jenseits von all dem ist, was ich verlange.

DICHTUNG

Und endlich höre du dich selbst versucht
mit allen, die da Weltliches betreiben.
Es sei die gütige Ahnung hier gebucht,
wie wir im Werk der Welt noch selig bleiben.

Der Frühling, der in diesen Weihnachtstagen
Regen statt Schnee auf braunen Boden streut,
er ist mein Zeichen endlich auszusagen,
was mir heut jedes Werk und Wort erneut.

Mein ganzes Leben tu ich in die Worte:
Ich habe alles allzu ernst getan
und stehe endlich doch am besseren Orte
und fange alles anders an.

Ja, weniger und mehr ist mir mein Leben
und Kunst und Wissen, als es vordem war.
Es will sich endlich aus dem Leide heben
In einen Geist, der stets der freiere war.

Daß jeder zweimal auf der Erde wandelt
und nicht an ihm liegt, was er anderen sei,
erlöset selbst den Bösen, wenn er handelt
und sich erkennt in banger Grübelei.

Und wenn ich sprach, statt Läuterung zu verschweigen,
bis jetzt, und wenn ich Weltliches betrieb
und Schönes preise, ist es nicht mein eigen.
Es geht den Weg, den fremde Fügung schrieb.

So will ich blindlings meiner Kräfte walten,
wenn sie mich treiben tief in Phantasien.
Was die Begegnung fügt, wird mehr als die Gestalten
bestimmen, wem sie bis ins Innere ziehn.

FERDINAND EBNER:
DAS WISSEN UM GOTT UND DER GLAUBE

Wenn es sich nicht in der richtig verstandenen Forderung des Christentums an den Menschen von selbst verböte, diese in jener Distanz, die eine objektive Betrachtung mit historischen Rück- und Ausblicken ermöglichte, sich vom Leib und von der Seele zu halten, so läge der Gedanke nicht so ferne, in der Frage, wie es denn möglich sei, daß ein „historisches Faktum" zur dauernden geistigen Irritation der Menschheit werden könne, an das „Problem" des Christentums gerührt zu sehen, insofern dieses eben Problem der Geschichte ist (und doch auch wieder zugleich mehr als dies: nämlich, als die der Geschichte der gesamten Menschheit den letzten Sinn verleihende Macht des Geistes, das eigentliche Problem aller Geschichte überhaupt). Doch hält man nicht den Geist des Christentums so „objektiv" von sich weg — es wäre denn nicht anders als im Zustande einer den Menschen gewiß nicht auszeichnenden Geistlosigkeit —, und der diese Frage aufwürfe, wäre natürlich selbst ein Irritierter; einer, der über die in seiner persönlichen Existenz erlittene Irritation — nicht aufmerksam auf sie, was er mit ihr in sich selbst beginnt und wozu sie ihn geistig bringt — eben dadurch hinwegzukommen versuchte, daß er sie im Medium der kulturphilosophischen und kulturhistorischen Betrachtung objektiviert (einer, dem angesichts des geistigen Bankrotts der sich „christlich" nennenden Völker des Abendlandes gewiß auch der Gedanke zuzutrauen wäre, daß nur eine geistig irritierte Menschheit, wie es die europäische seit zwei Jahrtausenden sei, so entarten könne, geistig so orientierungslos werden, wie die europäische Menschheit eben gegenwärtig entartet und orientierungslos ist). Man muß zugeben, daß ein solcher Irritierter etwas dem Geist des Christentums wesentlich Innewohnendes wahrgenommen hat. Denn dieser Geist, nach Christi eigenen Worten bestimmt, ein Feuer anzuzünden in dieser Welt, ist etwas Gefährliches, heute genau so wie am ersten Tag, da er in die Welt trat, und wie er

es die zwei Jahrtausende christlicher Zeitrechnung hindurch war. Trotzdem in ihm dem Menschen die Erlösung und der Friede mit Gott verheißen ist — und eben deswegen. Man muß zugeben, daß ein solcher Irritierter vom so durchaus „Verfänglichen" und in seiner „Verfänglichkeit" dem Menschen nur einen einzigen, und überdies so „paradoxen" Ausweg offen lassenden Geist des Christentums tiefer getroffen ist als einer etwa, der es fertig brächte, sich, sei es in welchem Sinne immer, zum Christentum zu bekennen und dabei das Neue Testament zu lesen, ohne das Geistig-Irritierende im Wort und Leben Christi überhaupt zu bemerken. Und er muß umso tiefer getroffen, umso mehr irritiert sein, als er jenen einzigen ihm dargebotenen Ausweg aus der Verwirrung seines Gemüts zu gehen nicht gewillt ist, nicht gewillt etwa, weil ihm sein „Verstand" verbietet, ihn zu gehen. (Und doch ist es, wie Theodor Haecker sagt, gut, daß der Westen den Weg zum Geist über den Verstand genommen hat.) Nur eine in kindlicher Naivetät nicht auf sich selbst sich besinnende Gläubigkeit — die eigentlich immer nur eine menschlich zu billigende und gewiß auch von Gott nicht verworfene Vorstufe zur „Rechtgläubigkeit" ist — kann den Gedanken, daß das Christentum eine geistige Irritation der Menschheit bedeute, anstößig finden. Das Christentum will gar nichts anderes sein als eine solche Irritation — der Menschheit, wohlgemerkt, nicht des Menschen. Vielleicht wird der Antichrist, auf den im Neuen Testament so oft bedeutungsvoll hingewiesen wird, ihr stärkster „existentieller" Ausdruck sein. Schon Simeon im Tempel, erfüllt vom Heiligen Geiste, weiß beim Anblick des Knaben Jesus, daß dieser zum Fall und zur Auferstehung vieler in Israel gesetzt ist. Und nicht nur in Israel. In der Irritation, die Christi Leben und Wort hervorgerufen hat und immer wieder im Menschen hervorruft, je tiefer er von der Tatsache dieses Lebens und Wortes persönlich getroffen wird, liegt die Möglichkeit des Falles. Und die der Auferstehung? Das ist das Geheimnis, das sich nur im Glauben offenbart. Gewiß kommt der Christ (der „Entwurzelte"), durch den Glauben, über die Irritation hinaus — für seine Person; das „Leben der Generation" jedoch bleibt weiter geistig irritiert, irritiert in allem, was zu ihm gehört: in seinem Willen

zur Macht, im Willen zur Kultur, in der Sexualität. (Hier besonders, wenn nicht schon früher, wird es ein aufmerksamer Leser, der auch Kierkegaard kennt, verstehen, daß die Irritation, von der hier die Rede ist, sich keineswegs genau mit dem „Aergernis" deckt, dessen spezifisch christliche Bedeutung in der „Einübung zum Christentum" klar genug auseinandergesetzt ist. Sie muß jedoch im „einzelnen" Menschen, je mehr dieser in ihr sich selbst versteht — d. h. je mehr er sich von der „Glaubensforderung" persönlich betroffen fühlt und also dem Glauben nahekommt, im Bewußtwerden der inneren und existentiellen Distanz zu ihm —, zuletzt zum „Aergernis", wie es Kierkegaard im Sinne des Neuen Testaments meint, sich zuspitzen.)

Christi Leben und Wort trifft, wo es überhaupt an die geistige Existenz des Menschen herankommt, diesen im Kern seines Bewußtseins. Dieser Kern aber ist von zwei Seiten her zum Selbstbewußtsein bestimmt: durch das Wissen um Gott und durch das Wissen um den Tod. Dieses ist das in der menschlichen Bewußtheit reflektierte Leiden der Kreatur. Im Berührungspunkt dieser zwei Gewißheiten, die als „Potentialitäten" menschliches Bewußtsein als solches konstituieren, liegt das „Ich". Alles Lebendige lebt vom Tod umfangen; aber nur ins Bewußtsein des Menschen wirft dieser seine Schatten und die wieder werden dem Menschen nur sichtbar im Lichte seines heimlichen Wissens um Gott. Worin liegt der „ungeheure Widerspruch" der individuellen Existenz? Darin, daß in ihr — und ihrer Ichhaftigkeit — der Gegensatz von Natur und Geist gesetzt ist. Darin, daß der Mensch — und nur in ihm ist die individuelle Existenz realisiert — in der Erdgebundenheit seines Lebens ein zum Himmel, zu einer geistigen Ordnung des Seins und Geschehens aufschauendes Wesen ist. Darin, daß im menschlichen Bewußtsein dem Wissen um Gott das um den Tod gegenübersteht: jenes als der kategorische Imperativ zu leben im Schatten des Todes; dieses als die Verführung zur Idee des Nichtseins und Nichtsseins, als die Verlockung, den vom Bewußtsein im Interesse seiner Erhaltung geforderten Ausgleich im „Widerspruch der Existenz", der nur im lebendig gewordenen Wissen des Menschen um Gott gefunden werden

kann, verzweifelt im Wissen um den Tod zu suchen. Daß der Mensch um das Sterben weiß — ein Indizium des Geistes in ihm: in diesem Wissen wurde der „Sinn des Lebens" fragwürdig —, das hat seinen Grund in seinem Wissen um Gott. Als er von Gott abfiel, als er, die Freiheit seines geistigen Seins mißbrauchend, es versuchte, in Gottlosigkeit geistig zu existieren, ward er den Tod gewahr. Es ist älteste christliche Meinung, daß durch die Sünde der Tod in die Welt kam. Vielleicht jedoch gäbe es ihn auch ohne den Abfall von Gott, aber nur als Moment des natürlichen Lebens, von dem sich der Mensch in der Geistigkeit seines Seins nicht berührt fühlte. Er wäre nicht geistiges Ereignis. Vertrüge der Mensch das Wissen um ihn ohne sein heimliches Wissen um Gott? Hielte er es geistig aus, wenn nicht dieses Wissen um Gott im Glauben an die Gnade — und es gehört ja zum Sinn des Glaubens, daß er Glaube an die Gnade ist — lebendig wäre? Auch jene stolze Selbstherrlichkeit eines sich stark dünkenden Ichs, die, von Gott nichts wissen wollend, vermeint, das Wissen um den Tod ertragen zu können, wird insgeheim von der Gnade und Kraft des Wissens um Gott getragen. Und wenn der Mensch im Wissen um den Tod verzweifelt, so setzt auch diese Verzweiflung — als geistiges „Lebenszeichen", das sie noch immer ist — das Wissen um Gott in ihm voraus.

Es ist das tiefe, ehrfurchtheischende Geheimnis des Geistes in der Sprache — von dem man religiös oder aber auch bloß ästhetisch ergriffen sein kann —, daß der Mensch sein Wissen um Gott, in dessen Vollkommenheit in der Realisierung des geistigen Lebens die Macht des Todes überwunden ist, im Wort und in der Aktualität des Wortes hat, das nicht nur über das „Ich", sondern über den Menschen überhaupt und über die natürliche Ordnung alles Seins, aus der heraus die Existenz des Menschen nicht restlos zu begreifen ist, hinausweist. Er hat es im Wort, das als das geistige Urfaktum die „Setzung geistigen Seins" und der Grund des Selbstbewußtseins ist und durch das in seiner Göttlichkeit Gott den Menschen schuf und sich ihm, indem er ihn durch das Wort schuf, offenbarte. Im Wort: d. h. in der „Duhaftigkeit" seines Bewußtseins, die dessen „Ichhaftigkeit" ermöglicht — denn „das Ich existiert nur im Verhält-

nis zum Du" — und die kein natürliches Ergebnis aus dem Verhältnis von Mensch zu Mensch ist und am allerwenigsten ein sozial bedingtes Entwicklungsmoment; vielmehr allem menschlichen Verhalten zum Menschen, und so aller wahren Sozialität, zugrundeliegt! und vor allem aber auch — weil ihr Bezogensein auf Gott etwas ihr Ursprüngliches und Wesentliches ist — zugleich den Menschen „persönlich" mit Gott verbindet. Nicht anders als im ersten und letzten Sinn des Satzes „Du bist", in der „Innigkeit" dieses Sinnes, die der Grund aller „Innigkeit" und „Innerlichkeit" menschlichen Existierens ist — alle Innerlichkeit ist die des Wortes —, nicht anders erfaßt der Mensch lebendig sein Wissen um Gott (in dem sich das Bewußtsein, daß „ich bin", abhebt; wie sich das Bewußtsein, „daß etwas ist", vom Bewußtsein der Möglichkeit des Nichtseins, d. h. im Wissen um den Tod abhebt). Die Philosophie z. B. versteht dieses immer nur in seiner Abstraktheit, in seiner Verflüchtigung im bloßen Gedanken Gott, der nicht mehr die „Innigkeit" des An-Gott-Denkens hat und bei dem es, darum eben, schließlich zweifelhaft wird, ob ihm eine reale Existenz überhaupt entspreche oder nicht, in seiner Verflüchtigung in der Idee des Göttlichen. Zu dieser verflüchtigte es sich aber, als die Ichhaftigkeit der menschlichen Existenz durch den „Abfall von Gott" zur „Icheinsamkeit" wurde. Die Philosophie kann nicht anders als die Existenz Gottes in der toten,logisch leeren Abstraktion des Satzes „Gott ist" begreifen wollen, weil sie, was wesentlich in der ihr eigentümlichen geistigen Haltung seinen Grund hat, nicht imstande ist, das lebendige Wissen um Gott in der Duhaftigkeit seines Gegebenseins im Bewußtsein zu erfassen; den konkreten Sinn des Satzes „Du bist" (der in seinem Bezogensein auf Gott das persönliche Verhältnis des Menschen zum geistigen Grund alles Seins in sich begreift), ebensowenig wie den des „Ich bin", darin zu begreifen, daß die gedankliche Aktualität des einen wie des anderen im Medium des Wortes liegt, als Aktualität des Wortes demnach. Wenn sie aber auf dieses Moment aufmerksam wird, dann wieder nimmt sie notgedrungen das im Medium des Wortes Behauptete oder Sichbehauptende als bloße sprachliche Fiktion. Schließlich sind Philosophieprofessoren sogar imstande, vom „Du-Problem" zu

reden — woher nur haben sie das auf einmal? — merken es aber bezeichnender Weise nicht, daß man es da bereits mit dem tiefer verstandenen, freilich von ihnen nicht verstandenen Problem der Sprache zu tun habe.

In dem Augenblick, wo im Menschen das Wissen um Gott aus dem Sinn des „Du bist" heraus in den eines Satzes in der „dritten Person" tritt — um Gott gleichsam außerhalb des menschlich-persönlichen Verhältnisses im „Du bist" in der „objektiven" Sphäre der „dritten Person" der Existentialaussage zu begreifen —, verliert der Mensch Gott in seiner Realität aus dem geistigen Gesichtskreis und zwischen das Bewußtsein und seinen Gegenstand (d. i. daß „Gott ist") schiebt sich die Forderung des Glaubens als des die Existenz Gottes dem Bewußtsein vermittelnden Momentes. Jedenfalls kann in dieser geistigen Situation die Frage, ob es einen Gott gebe — man höre sich nur einmal hinein in dieses „einen Gott" —, aufgeworfen werden. Nicht aber wird gefragt, ob Gott sei — und wieder höre man sich hinein in dieses „Gott". Jene Frage, die Idee des Göttlichen voraussetzend, ist die des wissenschaftlich-philosophischen Denkens, auf die es, genau genommen, keine rechte Antwort gibt — und geben kann. Denn bewiese man es auch in der scharfsinnigsten Weise, daß es einen Gott gibt, so träfe dieser Beweis doch niemals die Realität Gottes (und nicht nur, weil sich eine Existenz überhaupt nicht beweisen läßt). Die zweite Frage aber könnte nur in der „Leidenschaft des Existierens", in persönlich hadernder Auseinandersetzung des Menschen mit der Idee Gott, aufgeworfen werden und wäre Empörung gegen Gott, Blasphemie und in sich unsinnig (unsinnig auch deshalb, weil hier im Wort Gott gleichsam jener ihm ursprüngliche Sinn eines Vokativs hörbar wird, den auch seine Etymologie, wie die des Wortes *deus*, andeutet). Es gibt keinen logisch verfolgbaren Weg (sodaß es hier also gilt, „den Sprung zu wagen, den niemand sieht") vom Sinn des Satzes „Gott ist" — über dessen Anfechtbarkeit und Unanfechtbarkeit Philosophen und Theologen sich herumstreiten mögen, wenn es ihnen Spaß macht: am Ende ist ja wirklich kaum mehr als ein Spaß des Denkens daraus geworden — zum Sinn des „Du bist", das, auf Gott bezogen, eo ipso die abso-

lute Gewißheit der Existenz Gottes, die uns keine Philosophie und keine Theologie gibt, in sich begreift. Die Möglichkeit aber des Satzes „Gott ist", in dem das Bewußtsein gleichsam keinen Gebrauch von der ihm wesentlichen Duhaftigkeit macht, beruht sozusagen auf einer geistigen Entspannung des persönlichen Verhältnisses zu Gott in der „Icheinsamkeit" der menschlichen Existenz, die den Menschen nicht mehr die Kraft aufbringen läßt — es wäre denn, er schöpfte sie aus der Gnade des Glaubens —, die in der Duhaftigkeit des Bewußtseins gegebene Möglichkeit der persönlichen „Vergegenwärtigung" des Allgegenwärtigen zu aktualisieren.

Glauben ist eine besondere geistige Haltung des Menschen zu einem ihm nicht unmittelbar, sondern durch ein vermittelndes Moment gegebenen Sein, einem Sein oder Geschehen, das über seine Sinnfälligkeit hinaus etwas „bedeutet", als „Zeichen" gegeben ist und vom Menschen als solches, im Glauben eben, genommen wird. Der Glaube an Gott bezieht sich nicht eigentlich auf Gott und seine Existenz, sondern auf das „Zeichen Gottes", und setzt das Wissen um Gott im Bewußtsein des Menschen voraus. Zeichen Gottes ist schon der Name Gottes (der als sprachliches Faktum die Nominalisierung eines ursprünglichen Vokativs ist zum Zweck der Verständigung über Gott mit dem „Dritten") und als solcher Gegenstand des Glaubens (die an seinen Namen glauben, heißt es im Johannesevangelium), um dessen Heiligung wir im Vaterunser beten. Für die Juden mußte der Name Gottes *(Jahweh)* umsomehr Gegenstand des Glaubens und der Heiligung sein, als er nicht, wie Gott oder *deus*, einen Vokativ, sondern die Offenbarung Gottes selbst bedeutete, weshalb er nicht ausgesprochen, nur geschrieben werden durfte. Zeichen Gottes ist weiter das „Wunder". Bei diesem Wort wird man wohl zunächst an etwas denken, dessen Erklärung aus dem menschlich irgendwie faßbaren Zusammenhang des Geschehensablaufes prinzipiell unmöglich wäre (Auferweckung Toter z. B.). In der Erkenntnis schlechthin jedoch dieser Unmöglichkeit, die überdies nur das Eingeständnis der Beschränktheit menschlicher Einsicht ist, stünde der Mensch noch immer nicht geistig vor dem Wunder, das den Glauben und die „Entscheidung im Glauben" von ihm

forderte; und gar darin, daß einer für seine Person, mit seiner geringen Einsicht in den Zusammenhang des Seins und Geschehens, etwas sich nicht erklären kann, liegt noch lange nicht diese Entscheidung, die Entscheidung für den Glauben. Wer tiefer hineinsieht in die geistige Bedeutung des Glaubensaktes, muß bemerken, daß auch eine prinzipiell wenigstens mögliche „natürliche" Erklärung keineswegs das Wunder und den Glauben an es ausschließt, d. h. nicht ausschließt, in einem bestimmten Geschehensmoment, so natürlich es sich auch erklären ließe, ein Zeichen Gottes zu sehen; oder des „Teufels": denn darauf kommt es an, daß ein Geschehen im Bereich äußerer oder innerer Erfahrung, äußeren oder inneren Erlebens auf eine geistige und zwar geistig persönliche Macht bezogen wird. Hätte der Mensch kein Wissen um Gott, so könnte er in keiner Weise darauf verfallen, an Wunder zu glauben. Das wahre Zeichen Gottes nun und darum eigentlicher Gegenstand und zugleich wesentlich Forderung des Glaubens ist Christus: er, in dem die „Setzung des geistigen Seins", die im Anfang war und bei Gott war und die Gott war, Fleisch geworden ist. Die Glaubensforderung legt den Akzent auf das „Gott" im „Gottmenschen". Für die Rechtgläubigkeit — deren Rechtlichkeit und Rechtheit vor allem darin liegt, daß sie als Pflicht des Menschen vor Gott verstanden wird; die immer auch die Möglichkeit des „Aergernisses" sieht und für die, nach einem der Denker Kierkegaards, den Gottmenschen abschaffen heißt, das Christentum abschaffen —, für sie ist es etwas Selbstverständliches, was Dostojewsky einmal zu seinem Roman „Dämonen" notierte: daß Christus-Mensch im Gegensatz zu Christus-Gottessohn weder Erlöser noch Quelle des Lebens sein kann. Christus appelliert an des Menschen Wissen um Gott und wahrlich, er „provoziert" es. Und wie sein Leben und Wort die Provokation dieses Wissens ist, so ist es auch die des Wissens um den Tod. Und so mußte es auch dem Juden zum Aergernis werden, dem Heiden aber eine Torheit sein. Denn wie jener meinte, sein Wissen um Gott dem Leben und Wort Christi entgegenhalten zu dürfen, und darum eben an Christus sich ärgerte; so mag sich dieser angesichts dieses Lebens und Wortes, das am Kreuze auslosch und verstummte, auf sein

Wissen um den Tod stützen, und so erscheint es ihm als Torheit.

Gerade dadurch, daß Christus das Wissen um Gott und das um den Tod im Menschen — bleiben wir bei dem Ausdruck — provozierte, hat er beides zu jener Berührung und existentiell den Menschen bestimmenden Konkretion gebracht, in der die geistige Realität des Ichs wahrnehmbar wird. Und damit auch die des Du. In der Berührung dieser zwei Gewißheiten im Selbstbewußtsein aber — und um Gewißheiten handelt es sich nun und um deren Aktualität im geistigen Leben — liegt die Erkenntnis der Sünde und damit die Möglichkeit jener *metanoia*, deren Forderung am Anfang der Verkündigung des Evangeliums steht. Das Sündenbewußtsein ist die „Konkretion" des Selbstbewußtseins und wäre weder ohne das Wissen um Gott, noch das um den Tod möglich. Es ist nichts anderes als das in jenem Wissen reflektierte, in dessen Lichte sich selbst verstehende Wissen um den Tod. Und dieses wieder erscheint als das Inzitament der Sünde: in ihm „verzweifeln" am Wissen um Gott. (Durch sein Wissen um den Tod, in der Unseligkeit seines Wissens um Gott wird der Mensch „Objekt der Psychologie".) Solange der Mensch in seinem „Traum vom Geist" befangen ist — aus dem ihn jedoch Christus aufgerüttelt hat —, erfaßt er den Tod nicht als jenes „geistige Ereignis" von entscheidender Bedeutung, als das er im Christentum sichtbar wird. Der Tod löscht einmal aus, was als Moment des Erlebens ins Bewußtsein trat und darum nur „zeitliche" Bedeutung hat. Er kann aber nicht auslöschen, was eben nicht als Erlebnismoment ins Bewußtsein kam: das Wissen um Gott, in dessen Aktualität der Mensch sein ewiges Leben hat (und ohne das, als etwas im menschlichen Bewußtsein und Bewußtwerden seiner selbst und seines Tuns bereits Gegebenes, jede religiöse Belehrung des Kindes auf den unfruchtbaren Boden totalster Verständnislosigkeit fallen müßte.) Es bleibt, wie es sich „in der Zeit" und wie es sich im Erleben bewährt hat: als die Ueberwindung des Wissens um den Tod oder als dessen Verewigung. Die Seligen wissen in der Vollkommenheit ihres Wissens um Gott nichts mehr vom Tod. Vollkommenes Wissen um diesen aber, gnadenlos vom Licht des in der Ewigkeit sich

erfüllenden Wissens um Gott beleuchtet, das eben ist Unseligkeit. Die Erkenntnis der Sünde — gewiß eine der stärksten Irritationen, die der menschliche Geist erleiden mag, weshalb er sich auch gegen sie, solange es nur geht, mit allen seinen natürlichen Kräften wehrt — ist immer bloßes, aber doch niemals zu umgehendes Durchgangsmoment des geistigen Lebens im Menschen. In ihr stößt dieses auf seinen „toten Punkt", über den nur die „Schwungkraft" des Glaubens hinweghilft. Alle Erkenntnis, wenn sie nur nicht phantastisch sich selbst mißversteht, und so auch die Erkenntnis der Sünde, in der ein solches phantastisches Mißverständnis eo ipso ausgeschlossen ist, sieht das Leben an einem „toten Punkt", sieht es in die Sackgasse der Endlichkeit hinein verrannt. Und der Glaube ist es, der die Tore der Unendlichkeit auftut.

Angesichts des eigentlichen „Zeichen Gottes" wird das Bezughaben des Glaubens auf eine „Aussage" über ein Sein, wird der Glaube als Glaube ans Wort in seiner tieferen Bedeutung sichtbar. Nicht um die Glaubwürdigkeit eines Faktums, sondern einer Persönlichkeit handelt es sich da und jenes wird durch diese, die für es zeugt, glaubwürdig. Das Wort an und für sich ist ein „Zeichen": in seiner sinnlichen Faßbarkeit etwas, „das für etwas anderes steht", worin es seinen „Sinn" hat; indem wir diesen erfassen, das Wort also „verstehen", nehmen wir es nicht nur sinnlich (als Schall z. B.) auf, sondern geistig. In seiner Menschlichkeit verbindet es geistig Mensch und Mensch. In seiner Göttlichkeit — zwischen Gott und Mensch — setzt es im „Angesprochenen" das geistige Sein. Jenes hat nur maieutische,*) dieses aber generative Bedeutung. Wie nun will der Mensch das Wort Christi hinnehmen? In maieutischer Bedeutung, als bloßen Anlaß demnach, zum geistigen Sein zu kommen, oder als die Setzung dieses Seins selbst im Menschen. Mit anderen Worten: hat die historische Faktizität des Lebens und Wortes Christi — s i e kommt in Betracht und nicht die etwaige ideelle — zufällige oder absolute Bedeutung? Die Stellungnahme im Geiste zu Christus und seinem Wort dreht sich übrigens niemals um ihn und dieses an und für sich und davon abgesehen, daß sich ein bestimmter

*) Siehe bei Kierkegaard, Philosophische Brocken, I. Kapitel.

Mensch zu Christus verhält wie er sich verhält, sondern um dieses Verhältnis eben. Ist also Christus als „Typus" oder als „absoluter Einzelfall" zu nehmen? Freilich, dieser ist nicht nur dem Denken, das mit ihm nichts anzufangen weiß, der ewige Stein des Anstoßes. Wohl mag man in einem ganz bestimmten Sinne diese Frage durch den Gang der menschlichen Geschichte, objektiv also, einmal zur endgültigen Entscheidung gebracht sehen — nicht früher als am Ende dieser Geschichte, am jüngsten Tag. Aber es wird die Frage auch vom einzelnen Menschen selbst, „für seine Person" und „ungeschichtlich", entschieden: in der Entscheidung f ü r oder w i d e r den Glauben. Für den Unglauben ist Christus Typus und kann gar nichts anderes sein, für den Glauben aber der absolute Einzelfall. Und daß diese Frage einmal auch ihre „geschichtliche" Lösung finden werde, das ist selber schon Sache des Glaubens. In diesem versteht der Mensch aber auch sich selbst und seine Existenz als absoluten Einzelfall, als den menschlichen Sinn des „Ich bin": d. h. er erkennt in der Isolation vor Gott die Sünde. Der Glaube an Christus ist die Realisierung der individuellen Existenz im Geiste. Die Frage, was Christus — vom Glauben des Menschen an ihn abgesehen — sei, ist falsch gestellt. Denn die Frage ist, was, geistig verstanden, der Mensch sei ohne den Glauben an Christus.

Man achte auf die verschiedene Bedeutung, die das Glauben haben kann. Wenn ich sage „ich glaube dieses oder jenes" oder „ich glaube an dieses oder jenes", so erscheint glauben zunächst rein gegenständlich bestimmt — im Verhältnis zwischen Mensch und Mensch immer auf ein „Werden" sich beziehend und dessen Ergebnis antizipierend; bezogen auf ein Sein jedoch, über den Menschen hinausweisend —, nicht wie im Satze „Ich glaube Dir", der bereits die Beziehung auf eine „Aussage" in sich begreift, das Glauben auf das Wort bezieht und hierin das persönliche Moment im Verhältnis von Mensch zu Mensch betont. Aber auch in seiner gegenständlichen Bestimmtheit kann der Glaubensakt auf das persönliche Moment, dem er ja entspringt, zurückgewendet werden; nämlich in der nachdrücklichen Unterstreichung des Glaubensgrundes (der immer außerhalb des Glaubenden liegt): ich glaube dies und jenes,

weil Du es sagst. D. h., weil ich D i r glaube (Deinem Wort: das Wort wird als etwas unmittelbar für die Persönlichkeit Stehendes genommen, als etwas, wofür der Sprecher persönlich einsteht; und die Personalität menschlichen Existierens liegt darin, daß der Mensch „das Wort hat"). Ist das hier angedeutete Zurückwenden ins Persönliche nicht möglich, oder vielleicht auch in einer bestimmten Situation deplaciert — so daß also nicht die objektiv gerichtete Beziehung auf das Moment des „Einsatzes der Persönlichkeit" der Glaubensgrund ist —, dann handelt es sich gar nicht um ein Glauben im eigentlichen Sinne, sondern bloß darum, daß man etwas für wahrscheinlich, möglich hält. Ueberall, wo vom eigentlichen Glauben die Rede ist, spielt auch jener „Einsatz der Persönlichkeit" eine Rolle; „vom Subjekt aus" im gegenständlich bestimmten „an etwas glauben": an Gott, die Unsterblichkeit, die Menschwerdung Gottes. Umsomehr und bedeutsamer „vom Subjekt aus", als die gegenständliche Bestimmtheit des Glaubens, in dessen Bezug auf eine Aussage, mit ihrer persönlichen eins ist, d. h. angesichts der Glaubensforderung: Glaube an mich. Kein Mensch kann das vom andern fordern, denn darin wäre sofort auch das Verhältnis von Mensch zu Mensch gesprengt; und keiner kann a n einen andern glauben, es wäre denn in einer phantastischen Uebertreibung des Gefühls oder auch bloß des Ausdrucks. Es kann einer — ob menschlich berechtigt oder nicht, braucht gar nicht entschieden zu werden — nur fordern: Glaube mir, meinem Wort (wodurch er sich in seiner Persönlichkeit zwar zum Glaubensgrund, keineswegs jedoch zum Gegenstand des Glaubens macht). An etwas glauben — nicht nur gegenständlich bestimmt, sondern hierin zugleich auch persönlich im Bezug auf den, a n den, nicht d e m, geglaubt werden soll —, das ist nur möglich im Verhältnis zu Gott. In dessen Offenbarung — und die ist im Wort, das im Anfang war, und das Fleisch geworden ist. (Auf welche Formel „vom Subjekt aus" wäre der Glaube an sich selbst zu bringen? „Ich glaube mir", das geht doch nicht an. Also — „ich glaube an mich". Wie aber nimmt sich das aus? Der Glaube an sich selbst ist wahrlich die Pervertierung des Glaubensaktes.) Wenn die Glaubensforderung Christi — die weder eine naiv mythologisierende,

Christus schwärmerisch vergöttlichende Erfindung der ersten Christen ist, noch eine auf die Macht über die Seelen spekulierende einer „herrschlüsternen" Kirche — nur den Sinn des Satzes „Glaube mir" (bezogen etwa auf die Wahrheit der „Lehre" Christi vom Reich Gottes „inwendig im Menschen"), nicht aber den des herausfordernden „Glaubt an mich" gehabt hätte, ja, dann hätte sie auch nur zufällige, zeitliche, nicht jedoch absolute, und das ist hier „generative" Bedeutung für das ewige Leben des Menschen. Sie ist eine Forderung, die nur ein Verrückter stellen kann — oder Gott. Sie begreift in sich das Erbarmen Gottes mit dem Menschen im Zustande seiner geistigen Verlorenheit: *ce fondement de la foi, qui est, que la nature des hommes est dans la corruption . . . cet autre fondement de cette même foi, qui est, que Jésus Christ est le véritable Messie,* wie es bei Pascal heißt. Der Sinn der menschlich ja durchaus begreiflichen Glaubensforderung im Satze „Glaube mir", vermöchte doch niemals die Verheißung des ewigen Lebens, das den Tod nicht schmecken wird, in sich zu umfassen; er fordert nicht wie die Christi in entscheidendem Sinne den „Einsatz der Persönlichkeit" vom Menschen und brauchte am Ende auch gar nicht einen gewissen Zug egoistischer Interessiertheit des Fordernden wie einen Wesenswiderspruch auszuschließen. Die Glaubensforderung des fleischgewordenen Wortes Gottes aber ist die Interessiertheit des Fordernden am Heil dessen, von dem der Glaube gefordert wird. Sie entspricht der göttlichen Liebe. Und das Wort und die Liebe sind ja in ihrem geistigen Grunde eins.

Das Christentum besteht als geistige Macht in der Welt kraft des Wortes, das in seiner persönlichen Aktualität den Glauben fordert, und kraft des Kreuzes, d. h. des „Aergernisses". Die Frage eines insgeheim Irritierten, ob denn nicht doch einmal diese geistige Irritation ein Ende haben werde, so daß dann die Menschheit frei von ihr, ihren erhabenen Zielen entgegenschreiten könne — so einer wird ja immer leicht phantastisch-pathetisch —, die Frage ist von einem geistig verfehlten Standpunkte aus aufgeworfen. Christus, in dem sich uns, vorausgesetzt wir glauben, die Realität des geistigen Lebens im Verhältnis zu Gott, und damit d e s s e n Realität, offenbart, hat

— den eigentlichen Atheismus provozierend, angesichts dessen die Gottesleugnung innerhalb des Heidentums zum Kinderspiel wird — des Menschen Wissen um Gott bis in seinen Grund im Wort hinein irritiert und seine innere Leerheit im „Traum vom Geiste" endgültig bloßgelegt, so daß es nun bis ans Ende der Tage nicht anders seine Erfüllung zu lebendiger Gewißheit finden kann, als im Glauben an i h n. Worin aber, mag vielleicht einer fragen, ist die die „Innerlichkeit" aufwühlende, dem Menschen Erlösung verheißende Aktualität seines Wortes in ihrer Persönlichkeit und Geistigkeit — auf die es doch ankommt, weil in ihr, als der absoluten Forderung und dem Grund alles Glaubens, jedes „Dogma" seinen letzten Grund haben muß — dem Menschen wahrnehmbar, der ihr, diese so konkret als möglich, also in der Realität des Erdenwandels Christi verstanden, entrückt ist? Gewiß in jener Kraft des Wortes (von der z B. Otto Weininger, der Christus so genial mißverstand, nichts wußte), die „worterhaltend" schlichte, ungelehrte Leute befähigte, das göttliche Wort den kommenden Geschlechtern zu bewahren, und die in den „übersetzten Uebersetzungen", die geistigen Schranken zwischen den einzelnen Sprachen der Menschen sprengend, geisterzeugend weiterwirkt, anders als etwa das Wort des genialen Dichters oder eines, in dessen Worte die Fülle menschlicher Weisheit ist (die aber, wie der Apostel sagt, Torheit ist vor Gott). Aber weist sie, obgleich sie den Menschen auf Christus zurückweist und aus dem Wort selbst ist, wie sie aus Gott ist, bei dem das Wort im Anfang war, nicht über ihn hinaus? Christus verhieß sie seinen Jüngern beim letzten Abendmahl als den Tröster, den der Vater in seinem Namen senden wird, daß er Zeugnis gebe von ihm. Und er sagt auch zu seinen Jüngern: Es ist gut für euch, daß ich hingehe; denn gehe ich nicht hin, so kommt der Beistand nicht zu euch. Der Geist der Wahrheit, den die Welt nicht empfangen kann, weil sie ihn nicht sieht und nicht kennt, der aus Christus nimmt und es den Menschen verkündigt und der der Geist der Verständigung der Menschen untereinander über Gott ist, dessen Lästerung nicht vergeben wird — er erfüllt auch die leere Abstraktion des Satzes „Gott ist" wieder mit lebendigem Sinn. Aus ihm kommt die Gnade, die den

Menschen sein Leben als Gnade Gottes verstehen und es ihn erfassen lehrt, was im ersten Johannesbrief gesagt ist: Gott ist die Liebe. In ihm kommt dem Menschen jene Freude des Lebens, die Freude, daß Gott ist, die das Leben selbst ist in seiner reinen Geistigkeit, jenes Leben, über das der Tod keine Macht hat — eine Freude, die in so vielen ganz verschüttet und vergraben ist. Alles Leben und Sein ist Gnade Gottes, des Schöpfers des Himmels und der Erde. Und sie ist in ihrer Fülle im Wort, durch das alles geworden ist, und das Fleisch geworden ist. Und sie ist im Heiligen Geiste, der aus dem Wort ist und aus Gott und der für Christus zeugt. Sie ist aus Gott in den Drei. Im lebendigen Glauben an die Heilige Dreieinigkeit Gottes — und auch er ist Glaube ans Wort, Glaube an Christus und sein Wort — erfüllt sich erst ganz des Menschen Wissen um Gott zur seligen Gewißheit des Seins So lebt denn der Christ sein geistiges Leben im Namen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Geistes. Alles andere aber ist „Traum vom Geiste" — wie jedoch will man träumen angesichts der Realität? — oder Blindheit und Verblendung der Geistlosigkeit — oder Ausflucht.

MITTEILUNG DES HERAUSGEBERS

Theodor Haecker sieht sich, um Mißdeutungen seiner Position im Rahmen dieser Zeitschrift zu begegnen, zu der Erklärung genötigt, daß er nur für seine Aufsätze und Uebersetzungen die Verantwortung übernimmt, dagegen für den Inhalt der Aufsätze Carl Dallagos jede Mitverantwortung in irgend einer Form ablehnt.

*

Hiezu sei mir gestattet, das Folgende zu sagen:

Durch nichts könnte die kritische Situation, in der sich der Brenner und mit ihm sein verantwortlicher Leiter befindet, schärfer beleuchtet werden wie durch die vorstehende Verwahrung eines führenden Mitarbeiters, dessen geistiger Autorität der Brenner ohne Zweifel seine eigene gesteigerte Bedeutung verdankt. Wenn ich daher zu dieser Kundgebung Stellung nehme — und zwar mit jener Ehrerbietung, die ich einer Persönlichkeit vom Range Theodor Haeckers in jedem Augenblicke schulde — geschieht es selbstverständlich nicht, um Kritik an ihr zu üben, sondern weil ich mich durch sie einem Gewissensdrucke unterstellt fühle, zwanglos zwar, doch so verpflichtend, daß er eine Gegenäußerung und überdies eine Entscheidung von mir verlangt, die zu umgehen oder auch nur aufzuschieben ich weder vor dem Forum dieser Zeitschrift noch vor mir selbst zu rechtfertigen vermöchte. Und so erkläre ich zunächst, indem ich Haeckers notgedrungene Feststellung für meinen Teil aus eigenem Antrieb unterstreiche: daß für Konzeption und Durchführung der sechsten Brenner-Folge, wie sie hier abgeschlossen, und dennoch eine offene Frage, vorliegt, niemand verantwortlich ist als ich allein. Der Leser, der sich meines Vorworts entsinnt, in dem der Anlageplan, so gut ich es ins Ungewisse eigener Voraussicht hinein vermochte, entworfen ist, dürfte sich von Anfang klar gewesen sein, daß diese Folge nicht auf einem vorgefaßten Programm, sondern auf einem prinzipiellen Wagnis beruht, das für die geistige Orientierung in der Zeit zwar, wie ich glaube, von Bedeutung, dessen Tragfähigkeit und Tragweite jedoch in Anbetracht gewisser Gefahrsmomente, die es barg, zunächst nicht abzusehen und somit erst zu erproben war. Daß dieses Wagnis schließlich eine innere Krise zeitigte, die den gegebenen Rahmen der Zeitschrift — darüber gebe ich mich ja keiner Täuschung hin — sprengt und ihr Schicksal, in dieser Form zumindest, besiegelt, ist ein Verhängnis, das also im Bereich der Möglichkeit, das aber abzuwenden nicht in meiner Macht lag. Oder was meint hiezu der Leser? Er, der mir wichtig ist, und vor dem ich nichts voraushaben will als die Last der Verantwortung, ihn wie mich vor eine Aufgabe gestellt zu haben, deren Schwierigkeit — sofern sie nicht in einem

vorentschiedenen geistigen wie religiösen Standpunkt von vornherein gelöst ist — uns beiden Kopfzerbrechen, und ist er leichteren Gewissens, ihm immerhin ein Kopfschütteln verursachen mag. Glaubt er, daß ich berechtigt, wenn schon im Herzen nicht imstande gewesen wäre, meiner Konzeption auf halbem Weg der Ausführung untreu zu werden, nur weil das Problem des Brenner (dessen innere Aktualität noch keineswegs erschöpft, ja heute brennender als je ist) inzwischen zu einer Gefährlichkeit erwachsen war, zwittermächtig genug, um den letzten Ernst meiner Verantwortungsbereitschaft herauszufordern und ihr gleichwohl den Anschein einer Fahrlässigkeit zu geben? Er entscheide; denn was hier in Frage steht, spielt zwischen ihm, dem Leser, und mir, dem Herausgeber, der diese Frage stellt und lieber zweideutig s c h e i n e n will als zweideutig s e i n. Eine andere Frage natürlich, die aber schon mehr mein Verhältnis zu den Mitarbeitern angeht, ist: ob ich meine Aufgabe als Herausgeber nicht von vornherein verkannt, ob ich sie nicht in dem Sinne mißverstanden habe, daß mir als dunkle, vielleicht sogar — ja sicherlich! — als eine helle Möglichkeit vor Augen stand, was einem voreingenommenen Blick von vornherein unmöglich scheinen mußte. Und hier bin ich an den springenden Punkt gelangt, wo ich eine Aufklärung oder vielmehr eine Nachprüfung meines Standpunkts — besser: meines Augenmerks — mehr mir selbst als anderen, die mit schärferem Gesicht begabt sein mögen, schuldig zu sein glaube.

*

Ueberblicke ich den Inhalt dieser Brenner-Folge, die wesentlich der Aufrollung des religiösen Problems im Hinblick auf das Christentum gedient hat, so muß ich bei aller Bereitwilligkeit, mich eines Besseren belehren zu lassen, sagen, daß das Prinzip, auf dem sie aufgebaut ist, mir im Grunde nicht nur richtig, sondern — blickt man in die Zeit, nicht bloß als in das vergängliche Gleichnis, sondern als in den schicksalsschweren Augenblick der Ewigkeit — auch wichtig erscheint. Denn was und wer hier stand — es waren wohlbedacht nur Wenige —, stand wohl zunächst im Umkreis seiner eigenen Bedeutung und Verantwortung, darüber hinaus jedoch im Wirkungskreis eines besonderen, ausschließlich m i c h verpflichtenden Moments, das die Situation des religiösen Augenblicks nicht nur im Geistesblick des Einzelnen, sondern in seiner Gesamtzuspitzung im geistigen Gewissensbild der Zeit, typisch ausgeprägt, aufzeichnen sollte. Ich glaube, daß gegen die Berechtigung dieses Prinzips nichts einzuwenden war, und gegen die Art seiner Durchführung auch seitens der Mitarbeiter nichts, insolange diese die Gewißheit haben durften, durch das gelegentliche, wenn auch immer intensivere Aufblitzen geistiger Kontrastreflexe im Spiegel der Gesamterscheinung des Brenner in ihrem Eigenlichte nicht verdunkelt, sondern im Gegenteil tiefer erhellt zu sein, als dies in einem ausgeglicheneren und

geistig weniger geladenen Prospekt der Fall gewesen wäre. So standen hier neben und doch oft gegeneinander: der Gottesstreiter in der düsteren Glut seiner theologischen Erleuchtung, und der religiös bewegte Laie in der Geisteseinfalt seiner großen Unwissenheit; der Dichter in der wortbeschwingten Vollkraft seines Zweifels, und der Visionär der Glaubensforderung in der Erlöstheit durch das Wort. Man wird zugeben müssen, daß durch die Fügung oder — wenn man heute will — durch das Verhängnis eines solchen Kräftewiderspiels im Aufriß seiner Gesamtvision der Brenner eine gleichsam kontra-rhythmisierte Stetigkeit und Festigkeit gewann, die ihm gestattete, sein Korrektiv unausgetragen jederzeit in sich zu tragen und seiner Spannungszustände immer wieder in sich selber Herr zu werden. Damit könnte ich mein Gewissen ja zur Not beruhigen; freilich ohne daß ich irgend jemandem bewiesen hätte, daß es ein g u t e s Gewissen sei, das sich auf diese Art beruhigt. Darauf aber muß es mir vor allem ankommen, soll ich mich der Leitung dieser Zeitschrift nicht am Ende selbst für unwürdig erachten. Denn da es eine r e l i g i ö s e Bewegung ist, die hier im Brenner die Entscheidung anstrebt — und zwar in einem Zusammenhang, der dem Verantwortlichkeitsgefühl des Einzelnen die schwerste Verpflichtung auferlegt, ja sein Gewissen mitunter peinlich berühren muß —, geht es nicht an, daß der Herausgeber sozusagen unverantwortlich hinter dem Deckmantel einer nominellen Verantwortungsbereitschaft verschwindet, von der nicht feststeht, ob sie sich am Ende nicht selbst eine Entscheidung ersparen möchte, die sie den Lesern zumuten zu dürfen wähnt. So ist es seine Pflicht, hervorzutreten und vollverantwortlich zur Stelle zu sein, in dem Moment, da das Prinzip, auf dem er die Entscheidung aufbauen zu können glaubte, von innen her ins Wanken gerät. Und abzutreten, wenn es sich als haltlos erweist. Dieser Moment, kein Zweifel, ist da; hervorgerufen durch das Wagnis eines Mitarbeiters, der anderen eine persönlich kaum beträchtliche, im Rahmen dieser Zeitschrift aber immerhin beträchtliche Verlegenheit bedeuten muß, sich diesen in einer kritischen Beziehung zu konfrontieren, insbesondere aber durch seinen affektbetonten Vorstoß in das Herz eines Problems, das ihm zum wunden Punkt im Seelenleib der Christenheit, einem anderen jedoch zu einer tiefverwunderlichen Herzenssache rechtgläubiger Erkenntlichkeit geworden ist: in das Problem der K i r c h e. Nun kann man ja im Zweifel sein, ob für den rechtgläubigen, den „dezidierten" Christen ein religiöses Problem, das nicht schon ein- für allemal entschieden wäre, überhaupt besteht; ich glaube: nein. Aber daß das Problem der Kirche — und das heißt natürlich: der katholischen — in seiner furchtbaren Fragwürdigkeit (und heute, im Zeichen des christlichen Weltkriegs, furchtbarer als je) besteht, das wird auch er nicht leugnen wollen. Und ist es das Verdienst eines Geistes wie Haecker (der bezeichnenderweise, wie seinerzeit auch Kar-

dinal Newman, vom Protestantismus herkommt), uns die Wahrheit der katholischen Kirche — jener übernationalen, die existieren sollte und heute nirgends existiert — in einer Eisregion geistiger Erhabenheit ahnen zu lassen, die immer nur durch eine auftauende Erleuchtung von Menschen wie er — also von einem heiligen Geist Ergriffenen — sich dem Blick des Sterblichen enthüllt: was, frage ich, hilft es diesem Sterblichen zu wissen, daß die katholische Kirche im Besitz des wahren Glaubenssystems ist, wenn er dabei auf Schritt und Tritt dem Teufelsspuk einer katholischen Kirche begegnet, die die Waffen des Weltkriegs in allen christlichen Feindesländern gesegnet hat, im übrigen jedoch mit der vollendeten Umsicht einer geistigen Devisenzentrale in der Welt regiert, indem sie alles Gold der Wahrheit — auch jenes höherwertige natürlich, das heute außerhalb ihres Valutenbereichs gewonnen wird — zu ihrem weltlichen Vorteil einzieht und für den geistigen Notbedarf der Gläubigen ihre zwar noch immer hochverzinslichen, im ewigen Leben aber kaum mehr präsentierfähigen Weltkriegsschatzscheine mit dem Bilde des Gekreuzigten ausgibt. Es ist nicht Haß, der autochthone Katholiken zur Wahrnehmung einer solchen Sprache führt, sondern Trauer: Erfahrung an Seele und Leib — Wahrnehmung, wie gesagt, auf Schritt und Tritt. Und damit bin ich an den Punkt gelangt, der mich bestimmt, mein Verhältnis zu einem Mitarbeiter aufzuklären, der dieser Wahrnehmung den stärksten, aber gleichsam verblendetsten Ausdruck verliehen hat, obgleich schon hier nicht zu übersehen ist, daß die Wahrnehmung seines Augenblicks, die sich im Ausdruck seiner Geistesgegenwart spiegelt, in jedem Falle klarer und eindringlicher ist als die seines Wortgesichts. Doch ehe ich mich anschicke, von Carl Dallago — von ihm, dem Allerfragwürdigsten — zu sprechen, ohne dessen Existenz der Brenner nie ins Leben getreten wäre, der also sozusagen die geistige Keimzelle war und ist, aus der heraus der Brenner zur Selbstbesinnung seiner eigentlichen Aufgabe erwuchs, sei mir gestattet zu bemerken, daß im Folgenden ein Blick der Liebe auf ihm ruht, der einem Blick des Aergernisses standzuhalten sucht, nicht ohne diesem voll erkenntlich zu sein; denn beide sind berechtigt und von einiger Bedeutung — der Blick des Aergernisses wie der Blick der Liebe — vorausgesetzt, daß sie nicht blind sind, sondern sehend.

*

Gewiß: Unwissenheit mag das Uebel bleiben, das es immer war. Aber ich sage: irgendwo — da offenkundig nicht in ihm — irgendwo in der natürlichen Existenz des Menschen in der Welt muß die gravide Last des Wissens, die schicksalsschwere Frucht der Erbsünde, geistig ausgetragen sein, ehevor sie die beträchtliche Geisteseinfalt dieses Unwissenden als einen überflüssigen Ballast, als die ausgestoßene Nachgeburt christlicher Weisheit in die Welt setzen konnte. Wie wollte man sich sonst auch diesen Fall

erklären: daß nämlich ein Laie, der sozusagen eine einzige geistige Blöße und als solche eine wunderliche Anomalie christlicher Geistesgegenwart darstellt, sich in der Vorstellung einer geistigen Existenzberechtigung wiegen kann, die rein aus der Luft gegriffen noch soviel religiösen Niederschlag enthält, daß er Christen, die sich der Verantwortung ihrer Rechtgläubigkeit bewußt sind, aber auch Geistern, deren Antlitz offene Intelligenz ist, als ein Aergernis und eine Torheit senkrecht auf die Nerven fallen kann. Uebersieht man also nicht, daß diese seltsame Geistesfrucht, dieses triebhaft in seine Geistesursprünglichkeit verschlungene Naturgewächs — halb Blüte, halb Geschwür — dem mütterlichen Geistesleib der Christenheit entsprungen ist, und zwar dort, wo er sein Fleisch und Blut stiefmütterlich kasteit: dem strengen Schoß der Kirchengläubigkeit, so möchte man zunächst behaupten: Hier steht ein geistig unüberlebter Mensch im Vollgewichte seiner Fragwürdigkeit auf einem christlich überlebten Standpunkt. Aber da springt auch schon der Wortspieldämon in einer Anwandlung satirischer Beherztheit meine Wahrnehmung an und meint: Hier steht ein geistig unüberlegter Mensch im Scheingewichte seiner Fragwürdigkeit auf einem christlich überlegten Standpunkt. Sagt's und zieht sich verdutzt zurück. Wovor? Vor der sonderbaren Witzgefeitheit dieses geistig ach so gründlich bloßgestellten Menschenlebens, das nichts als eine Daseinsmacht verkörpert, vor dem ich mit meinem und voraussichtlich mit jedermanns Witz und Latein glücklich zu Ende bin. Füge ich noch bei, daß Dallago offenbar vor seinem Gewissen keine andere Wahl hat, als seine Gedanken aufzuzeichnen, und ich vor dem meinen — das *ist* ja das Verhängnis — keine andere, als sie zu drucken, so überlege ich immerhin: wie will man der Erscheinung dieses reinen Toren sonst begegnen, der — ein großes Kind in Mannsgestalt, das heute, da es Frühling ist, ein Jüngling und morgen schon, im Spätherbst, als ein Greis erscheint — mit aller Macht einer ungebrochenen Witterung, mit allem rätselhaften Eigensinn der Selbstpreisgabe in die große geistige Blöße aufgeht, die sich die Natur in ihm gegeben hat. Näher: die Natur des Abendlandes, näher noch: des heimatlichen Himmelstrichs, zu allernächst: der Scholle, die ihn trägt. Ja, ist es nicht verwunderlich, zu welch einem Schemen von Verschollenheit ein sonst an nichts als lebhaft an sich selbst erinnernder Mensch (dem wie von oben her — das ist einfach zu *sehen* — ein Lächeln der Nachsicht folgt) so auf den ersten Blick der Liebe — und alle Liebe, die zum Schicksal werden will, ist Liebe *wider* Willen! — zusammenschrumpfen kann. Ja, wenn nicht alles trügt, so liegt hier eine abendländische Angelegenheit von so grotesk unmöglicher Art vor, daß sie sich fast notgedrungen in einem Gotteswinkel des verlorensten Tirol abspielen und sich voraussichtlich damit bescheiden muß, ein weitausschauendes alpenländisches Kuriosum im engen Herzen von Europa zu bilden. Ist es doch

der Mensch in der Ursprünglichkeit seiner religiösen Existenz, aber in einem hin ein Mensch, dem zweitausend Jahre Christentum schwerer und eingefleischter, als er wahrhaben will, so in den Gliedern und im Blute liegen, daß seine Gangart schleppend und doch weitausgreifend, sein Ausdruck wechselnd und doch beharrlich, seine Gedanken ihrer selbst kaum mächtig und doch voll Mitteilungsbedürfnis sind — ein Mensch, der aus dem Dunkel seiner Selbstbehauptung in Gottes schöne Schöpfung tritt mit keiner tieferen Erkenntlichkeit als der von Gottes dankbarem Geschöpf —, der mit Dallago fragwürdig wie alles, was ohne Ausweis einfach da ist, ein unverkennbarer Herabkömmling, ein einfältig beredtes Mißverständnis seiner selbst im Licht des Christentums, auf den Plan tritt. Aus dieser armseligbeschränkten, geistig-verwirrten Position im Augenblick des Abendlands erklärt sich auch die Müh- und Müdseligkeit, mit der hier ein Mensch, folgsam seiner Urnatur und noch ganz überschattet vom Geiste seines Ursprungs, scheinbar ein Illusionist der Wirklichkeit, in Wirklichkeit ein Büßer (so daß er Dir vielleicht, o Leser, der Du altklug bist, bisweilen nur als Narr erkenntlich werden mag), seinen — für immer? — aus der Welt verlorenen Weg zurücklegt. Wohin zurück? Wer könnte dies voraussehen! Denn darf man annehmen, daß für uns, die wir zur Nachsicht und zur Nachfolge bestimmt sind, das Kreuz nun ein- für allemal im G e i s t e aufgerichtet ist, und soll das glaublich heißen: im Geist des Gegensatzes von Natur und Geist, so ist es scheinbar am entrücktesten und doch in Wirklichkeit am nächsten dem errichtet, der aus einem urreligiösen Beweggrund seiner Natur sich dieses Gegensatzes nicht nur nicht bewußt wird, sondern r e i n e n H e r z e n s ihn von sich aus leugnet, ohne daß es ihm n a t ü r l i c h gegeben wäre, ihn in sich auch wirklich zu verleugnen. Das sollte man, um diesem Fall gerecht zu werden, nicht außeracht lassen. Spiegelt sich doch schon ein Sinnbild dieser Möglichkeit in der fatalen Tatsache, daß bei Dallago seine außerordentliche Naturverwachsenheit und seine außerordentliche Geistesweitschweifigkeit sich in Gedanken so unversöhnlich heidnisch-christlich (ein echtester Sohn der Berge!) durchkreuzen, daß er im Zentrum seiner Leidenschaft: im Ausdruck seiner Unwissenheit — also dort, wo der Geist der Natur und jener des Wortes, statt sich in gegenseitiger Verkennung aufzureiben, sich wie in einem Liebesschoß erlöster Zwietracht einen müßten — wahrhaftig wie ans Kreuz geschlagen scheint. Das gibt vielleicht für den, der ihn, wie ich, nicht eben deshalb l i e b e n muß, einen tragikomischen Aspekt von solcher Ungereimtheit, daß das Wagnis, ein im Grunde so befremdendes Schauspiel schriftstellerischer Selbstverkenntnis unbefangen zur Schau zu stellen, Zweifel an meinem Verantwortlichkeitsgefühl oder an meiner Zurechnungsfähigkeit erwecken könnte. Und so greife ich die Frage in mir auf: ja, warum drucke ich Dallago? Und warum drucke ich ihn in einer

Umgebung, in der er noch beträchtlich tiefer ausgesetzt erscheinen muß als in der Welt, die ihn in Wirklichkeit umgibt? Nun, eben d e shalb! Um ihm zu einer letzten Bloßstellung vor den Augen des christlichen Gewissens dieser Zeit zu verhelfen. Wird es doch offenbar, daß aus dem heidnisch grundierten Lebensspiegel der immer reinen geistigen Anstrengung dieses Erdenwandlers — selbst wenn es ihr verhängt sein sollte, ins geistig Bodenlose aufzugehen — manche christliche Wahrheit von entscheidender Bedeutung, die schon im Heidentum und (nach Dallago) wer weiß wo vorhergesehen war, sichtbarer, lebendiger, einleuchtender — ja bis zur hellen Fragwürdigkeit, weil bis zur urreligiösen Selbstverständlichkeit verkörpert, also in seinem Geist, d. h. in ihrem Ursprung, doch wieder seltsam verdunkelt — in Erscheinung tritt, als sie selbst in der lichtesten Geistesglut des gottbegnadeten Apologeten, dem kraft seines lebendig entschiedenen Glaubens keine Fallstricke mehr im Geist gelegt sind, zuzeiten und auf Augenblicke und für Menschen, die entsprechend bildungs- und gewissenstüchtig sind, deutlich zu werden vermag. Und nun, entrückt sich mir Dallagos irrlichte, aber fraglos geistumwitterte Erscheinung wie von selbst in eine Region der Selbsterhellung, die mir Anlaß zu immer dunklerer Betrachtung geben muß, so kann ich das eigene Befremden darüber nur beschwichtigen, indem ich mir nochmals vergegenwärtige: daß es die N a t u r ist, die Natur als Schöpfung, die sich diese Blöße — diese c h r i s t l i c h e Blöße — wahrnehmbar für alle, die nicht blind sind, in ihm gibt. Denn, bei Gott, ich fühle mich nicht berufen, den grausam unerlösten Gegensatz von Natur und Geist, in dem das orthodoxe Christentum — und zwar in jenen Einzelnen, die noch nach Christi Wort, d. h. in der vollendeten Weisheit der Liebe leben, gewiß zur höheren Ehre Gottes —, in seiner konfessionellen Dämonie jedoch, sofern der geistige Blick in das verheerte Antlitz der christlichen Menschheit nicht trügt, sehr zum Verfalle dieser lebt und webt, so ohne weiteres, ohne die äußerste Not, an eine unbeschwerlichere Einsicht zu verraten. Nein, ich fühle mich n i c h t berufen; denn ich bin zwar — und gerade in Ansehung d i e s e s Falles — vom Gewicht dieser Versuchung bisweilen schwer bedrückt, aber im Innersten, so sehr ich die Entscheidung anstrebe, keiner Entscheidung mächtig, die mich nicht in die Qual eines vertieften Zweifels zurückstieße. Das heißt: ich bin auch der Entscheidung nicht mächtig, die die christliche Glaubensforderung an den Einzelnen stellt, insolange nämlich diese nicht über ihre apologetische Bedeutung hinweg in eine geistige Wirklichkeit hinausweist, durch deren Wahrnehmung in einem bestimmten Fall sie erst die unbegrenzte Wahrheit ihres eigenen Gesichts enthüllt. Oder — vielleicht ist es vermessen, so zu fragen, gleichwohl kann ich die Frage in diesem Zusammenhang nicht unterdrücken —: ist denn da einer unter uns, und sei er seiner Rechtgläubigkeit noch so sicher, der sich in bangen

Augenblicken der Verantwortung nicht dem erschütternden Bedenken hingeben müßte, ob denn das christliche Paradox — gewinnt es erst einmal im Daseinsausdruck eines Laien eine so verzweifelt fragwürdige Gestalt, daß sie aller christlichen Gewitztheit des Geistes im Geiste ihres ungewitzten Wesens christlich widersteht — nicht am Ende einer christlichen Selbstverleugnung fähig sei, die dem Verstande, aber auch dem Glauben, der sich auf sich selbst etwas zugute tut, das schwerste Opfer zumutet. Allerdings, das könnte heißen: die christliche Gottesvorstellung auf den Kopf stellen. Und zwar auf den Kopf eines Menschen, der zwischen weltlicher und geistlicher Gewitztheit selbst so hartnäckig auf den Kopf gefallen scheint, daß seine Geistesgegenwartsgeberde: Ich verstehe die Welt und mich in ihr nicht mehr! sehr wohl das Zwerchfell und die Galle, aber auch das Herz des christlichen Verstands erschüttern kann. Eben je nachdem, ob es ein Blick des Unmuts ist oder der Liebe, der sich an diesem Falle stößt, beziehungsweise stählt. Ja, wenn ich es verraten darf: er scheint mir wie zur Probe auf dieses christliche Exempel von einer reinen Absicht der Natur der christlichen Welt vor Augen gestellt. Denn es ist zwar leicht, sich an Dallago zu ärgern, aber schwer, ihn zu lieben, und doch schwerer noch, ihn nicht zu lieben. (Ich wenigstens bekenne dies als mein Erlebnis, das sich sohin keiner Kritik von außen, sondern lediglich der Selbstkritik aufdrängt.) Oder läßt sich etwa leugnen, daß in die blühende Einöde seiner Gedankenwelt, in den Tag- und Nachtwechsel seiner Bewußtseinsdämmerungen, ja in die äußere wie innere Mühsal seines Aufzeichnungsvermögens (dem mein Sprachgewissen sogar gelegentlich nachhelfen muß), kurzum in alle Blößen, die dieser Mensch sich gibt, ihm doch immer wieder wie von weither ein gleichsam feststehender Augenblick ursprünglicher Klarheit folgt, der nicht von dieser Welt und einfach unübersehbar ist? Die Wahrheit ist, daß die Erscheinung dieses Nirgendwoher-Irgendwohin, der einen Weg der Selbstrevision beschreibt, von dem man heute noch nicht wissen kann, wohin er ihn in seiner Irrseligkeit zurückführt — denn vergessen wir nicht, daß ihm wie uns das Kreuz im G e i s t e, d. h. im Kreuz des G l a u b e n s, aufgerichtet ist! —: die Wahrheit ist, daß allerdings im Feuereifer der Paulinischen Nachfolge eine Erscheinung wie die seine sich in ein lächerliches Nichts verzehrt, im Licht des Wortes Christi aber, das die Liebe ist, wie unter die Last einer letzten Fragwürdigkeit in dieser Welt gebeugt ihrem unbekannten Ziel entgegenstrebt. Will man nun nicht lächerlicherweise annehmen, daß in ihm (der morgen vielleicht schon keine Möglichkeit mehr hat, sich dieser Welt verständlich zu machen, so sehr versiegt sie ihm mit dem Erscheinen dieser Zeitschrift), die Erscheinung des Antichrist sich ihre erste, christliche Blöße gebe, dann bleibt nur die Erklärung einer schier unglaublichen, fast bis zur geistigen Selbstvernichtung gesteigerten Selbst-

überhebung des christlichen Paradoxes in der Verkörperung dieser lauteren, irrgläubig an sich selbst erinnernden, wirrselig in sich selbst wie in die Herrlichkeit der Gottesnatur verschauten Menschennatur — einer Natur, die lebt und dennoch weltverloren ist, während im dunklen Schoße ihrer Unerlöstheit, im umflorten Lichtblick ihrer Unwissenheit vor Gott die Schuld der Christenheit sich geistig erlöst und gleichwohl so vertieft, daß — gehen ihr nicht jetzt die Augen auf — sie ungebüßt bis an das Ende der Welt bestehen bleiben wird. Und kann man die erschütterndste Glaubensvision im Eigenlicht der christlichen Paradoxie und durch das Medium eines Menschen wie Dallago nicht ohne Furcht und Zittern ins Auge fassen, so mag man in ihrer Andeutung getrost — und, will man es vor Gott verantworten, in Gottes Namen denn! — die Ausgeburt eines verhängnisvoll vollendeten Schwachsinns erblicken (denn seiner bin ich mir vor Gott bewußt), nicht aber den vermessenen Versuch, ein glaublich ein- für allemal göttlich entschiedenes Schicksal in die trostlose Perspektive menschlichen Aberwitzes zu stellen. So sei und bleibe es ein persönliches Bekenntnis, das niemandem zu schaffen machen braucht als mir. Zu welchen Mißverständnissen es Anlaß geben kann, hat mich — da ich es nicht leichthin, nicht aus eigenem Antrieb, sondern unter überlegenem Gewissensdruck und so ablege, daß es sein Korrektiv auf jeden Fall (und insbesondere für den ständigen Brenner-Leser, dem die Möglichkeit der Nachprüfung gegeben ist) in sich trägt — vorerst nicht weiter zu bekümmern. Sollte es ja zunächst nur dazu dienen, meine Haltung als Herausgeber einem Mitarbeiter aufzuklären, dem sie fragwürdig geworden; der im Bewußtsein einer strengeren Verantwortung leben mag als ich, und der daher ein Recht hatte, zu fragen, und auch darauf, daß ich ihm die Antwort — die allein mir mögliche! — nicht schuldig bleibe. Ich weiß nicht, ob ich sie vor ihm, aber ich möchte hoffen, in zuversichtlicher Besorgnis hoffen, daß ich sie vor Gott verantworten kann. Denn ich mußte sie wohl einem beschränkten Verstand, aber zu allererst — auch das weiß Gott! — durch zwanzig Tage und Nächte einer entschiedenen und vorerst so entschiedenen Bedrängnis einem mächtig bewegten Herzen abringen.

*

Ich weiß nun nicht, ob nach dieser Erklärung (von der übrigens dahingestellt bleiben muß, ob sie nicht am Ende eine reine Privatangelegenheit betrifft, welche eine christliche Menschheit, die mit der Beilegung ihres Weltkrieges und der endlichen Herbeiführung ihres Weltfriedens alle Hände und Köpfe voll zu tun hat, nichts angeht) ein Fortbestand der Zeitschrift in irgend einer Form noch möglich ist, ob sie überhaupt noch einen Sinn hat. So peinigend mir der Gedanke ist, daß sie als eine offene Wunde im Geistesleben der Zeit zurückbleiben soll — denn gibt es ein re-

ligiöses Problem, so ist es in seiner Aktualität im Brenner aufgeschlossen —: es steht nicht in meiner Macht, eine Entscheidung zu treffen, die nur die Vorsehung im Weg der Nachsicht jener Mitarbeiter treffen kann, die an meiner Haltung etwa Anstoß nehmen. Denn ich, der ich mich stets als den Geführten wußte (oder wer möchte bezweifeln, daß ich das Amt, das ich versah, nicht so sehr ergriffen habe, als daß es m i c h ergriffen hat!), kann mich der Einsicht nicht verschließen, daß wohl die Leitung der Zeitschrift unter meiner Verantwortung, nicht aber ihr Schicksal in meine Hand gegeben ist. So trete, bis die innere Situation geklärt und auch die äußere Möglichkeit des Weiterbestehens, sei es in immer welcher Form, gewährleistet ist, eine Pause im Erscheinen des Brenner ein. Ob kurz oder lang — sie ist im gegebenen Augenblicke der Entschluß, der, wie ich hoffe, weder einer Willkür noch einer Ausflucht gleichsieht; ein Entschluß, der übrigens auch dem Nachhall dieser Folge im Herzen des empfänglichen Lesers zugute kommen mag. Und war es — fern von jedem Ehrgeiz — mein Glück und meine Qual und ein Beruf, der sich von selbst belohnt, von selbst bestraft, nach bestem Gewissen und Vermögen Lesern wie Mitarbeitern so zu dienen, als sei damit der Vorsehung gedient, so mögen sie gestatten, daß ich ihnen danke — denn ich war im Zentrum dieser Spannungen, im Brennpunkt der Verantwortung des Brenner, an innerer Zuversicht doch stets der Reichstbeschenkte —; und wenn ich ihnen a l l e n danke — dem Freunde, der mir zu Beginn zur Seite gestanden, und jenen Lesern auch, die durch Berücksichtigung des jüngst erlassenen Aufrufs ihre Erkenntlichkeit oft rührend bekundet haben —, so mögen sie noch überdies gestatten, daß ich in tiefstempfundener Verbundenheit der hochherzigen Gesinnung jenes Mannes gedenke, der aus Liebe zur Sache des Brenner — aus reiner Begeisterung für die Flamme, die ihn nährt — Sorge dafür getragen hat, daß ich ohne allzu drückende Rücksicht auf die Schwierigkeit der Zeitverhältnisse meine Aufgabe bis zu diesem Wendepunkt im Schicksal der Zeitschrift durchführen konnte.

MITTEILUNGEN DES VERLAGS

Mit diesem Heft endet die sechste Brenner-Folge. Wir verweisen auf die vorstehende Erklärung des Herausgebers, derzufolge aus Gründen innerer Natur, aber auch mit Rücksicht auf gewisse äußere Schwierigkeiten, die dem Bestehen einer Zeitschrift vom Charakter und Aussehen des Brenner in Oesterreich momentan entgegenstehen, eine Pause im Erscheinen des Brenner eintritt. Wie lange diese Pause dauern wird, hängt von den Umständen ab und läßt sich derzeit ebenso wenig entscheiden wie die Frage, in welcher Form der Brenner im gegebenen Moment wieder aufleben kann. Wir ersuchen einstweilen jene Abnehmer, die auf den Bezug der Zeitschrift künftig nicht mehr reflektieren, um Abbestellung des Abonnements bis längstens September.

*

Von den angekündigten Verlagswerken gelangen gleichzeitig zur Ausgabe: *„Nachruf"* von *Anton Santer*, und die Laotse-Uebertragung *„Der Anschluß an das Gesetz"* von *Carl Dallago*. Das Werk *„Das Wort und die geistigen Realitäten"* von *Ferdinand Ebner*, und die Studie *„Der Christ Kierkegaards"* von *Carl Dallago* können infolge unvorhergesehener Verzögerungen während der Drucklegung erst zum Herbsttermin ausgegeben werden.

*

Vorlesungen aus Werken der Brenner-Autoren, die der Herausgeber am 22. und 23. März in Bozen halten sollte, wurden vom dortigen Zivilkommissariat verboten und der eingebrachte Rekurs vom Generalkommissariat Trient verworfen.

*

Als Teilerträgnis einer Vorlesung, die *Karl Kraus* am 21. Oktober 1920 in Wien aus eigenen Schriften hielt, und in Beherzigung einer Weisung auf dem Programm dieser Veranstaltung wurden uns zugunsten einer schwer heimgesuchten Familie in Innsbruck an Spenden überwiesen und ihrer Bestimmung zugeführt: Verlag „Die Fackel" *K* 1500.—; Fürstin M. L. *K* 3300.—; Ungenannt *K* 20.—; G. K. *K* 30.—; Ungenannt *K* 800.—; Buchhändler R. L. *K* 650.—; C. St. *K* 250.—; Sammlung durch B. L. *K* 1970.—; E. B. *K* 50.—; H. H. *K* 30.—; K. Sp. *K* 20.—; M. u. J. K. *K* 50,—; J. M. *K* 2000.—; in Summa: *K* 10.670.—.

SOEBEN SIND ERSCHIENEN

LAOTSE
DER ANSCHLUSS AN DAS GESETZ
ODER
DER GROSSE ANSCHLUSS

Versuch einer Wiedergabe des Taoteking von CARL DALLAGO

Die große religiöse Denkschrift der Chinesen in der vielbemerkten Nachgestaltung Carl Dallagos aus dem vergriffenen Brenner-Jahrbuch 1915 erscheint hier, vielfach verbessert und um eine Nachschrift zum Vorwort vermehrt, in neuer Auflage als selbständige Publikation.

Preis brosch. K 75.— (Mk. 9.50)

ANTON SANTER: NACHRUF

Das Schicksal einer geistigen Wanderschaft, enthüllt im Nachruf auf einen Verschollenen. Augenweide der Sinne hebt sich aus Landschaft und Leidenschaft der Seele zu Augenblicken höchster Besinnung, die wie Gipfelpunkte alles Fraglichen in der Welt die Unergründlichkeit des Daseins tief auf sich beruhen lassen. „So saß ich König und Kind und spürte, wie ich erschuf, was ich Gebirge nenne."

Preis brosch. K 60.— (Mk. 7.50), in Pappband K 80.— (Mk. 10.—)

ENDE SEPTEMBER ERSCHEINT

CARL DALLAGO:
DER CHRIST KIERKEGAARDS

Diese Studie, geschrieben im Sommer 1914 und hier zum ersten Mal veröffentlicht, sucht auf Grund der beiden religiös bedeutungsvollsten Schriften Kierkegaards „Die Krankheit zum Tode" und „Der Augenblick" den Begriff des Christen im Sinne Kierkegaards unter besonderer Berücksichtigung des christlichen Sündenbegriffs zu erfassen und vom Standpunkt des von jeher Geistigen und Religiösen zu ihm Stellung zu nehmen.

Bestellungen durch jede Buchhandlung oder direkt an den
BRENNER-VERLAG / INNSBRUCK

ENDE SEPTEMBER ERSCHEINT

FERDINAND EBNER

DAS WORT UND DIE GEISTIGEN REALITÄTEN

Pneumatologische Fragmente

INHALTSÜBERSICHT:

Vorwort.

1. Die geistigen Realitäten.

2. Wort und Persönlichkeit. Ursprung des Worts. Einsamkeit. Ich und Du.

3. Wort und Menschwerdung. Gottesbeweise. Atheismus. Wort und Selbstbewußtsein. Abhängigkeit des Ichs.

4. Ich denke und Es denkt. Kierkegaard. Das konkrete Ich. Wortwerdung des Denkens. Ideelles, konkretes, fiktives Du. Wort und Wahrheit.

5. Erkenntnis des geistigen Lebens. Die Philosophen und das Wort. Das Wort und das geistige Leben. Die Wissenschaft und das Wort. Pneumatologie.

6. Sinn und Sinne. Die niederen Sinne. Hören und Sehen. Schönheit. Die musikalische Intuition. Klang und Wort. Wort und Geistesbedürftigkeit.

7. Vernunft und Wort.

8. Das Urwort.

9. Bewußtsein und Bewußt-*Sein*. Pneuma und Psyche. Psychologie. Der Wahnsinn.

10. Die Existenz des Ichs. Idealismus. Das Wort und die Liebe.

11. Der oblique Kasus und die Bedeutung des *m*-Lautes.

12. Das mathematische Denken und das Ich. Harmonie. Descartes. Wort und mathematische Formel. Substanz und Ethos. Der Identitätssatz. Wirklichkeit.

13. Verbum und Satz. Die Bedeutung des *t*-Lautes.

14. Existentialaussage und Personalität. Werden und Sein der geistigen Realitäten. Die Liebe.

15. Das Menschliche und das Göttliche. Gott als Vorstellung und als Realität.

16. Otto Weininger. Geist und Sexualität. Die Juden. Christus.

17. Letzter Sinn des *cogito*. Selbsterkenntnis. Ethos und Gnade. Die Sünde und das Wort.

18. Natur und Geist, generelles Leben und individuelle Existenz. Kultur und Christentum. Schluß.

Vorausbestellungen durch jede Buchhandlung oder direkt an den
BRENNER-VERLAG / INNSBRUCK